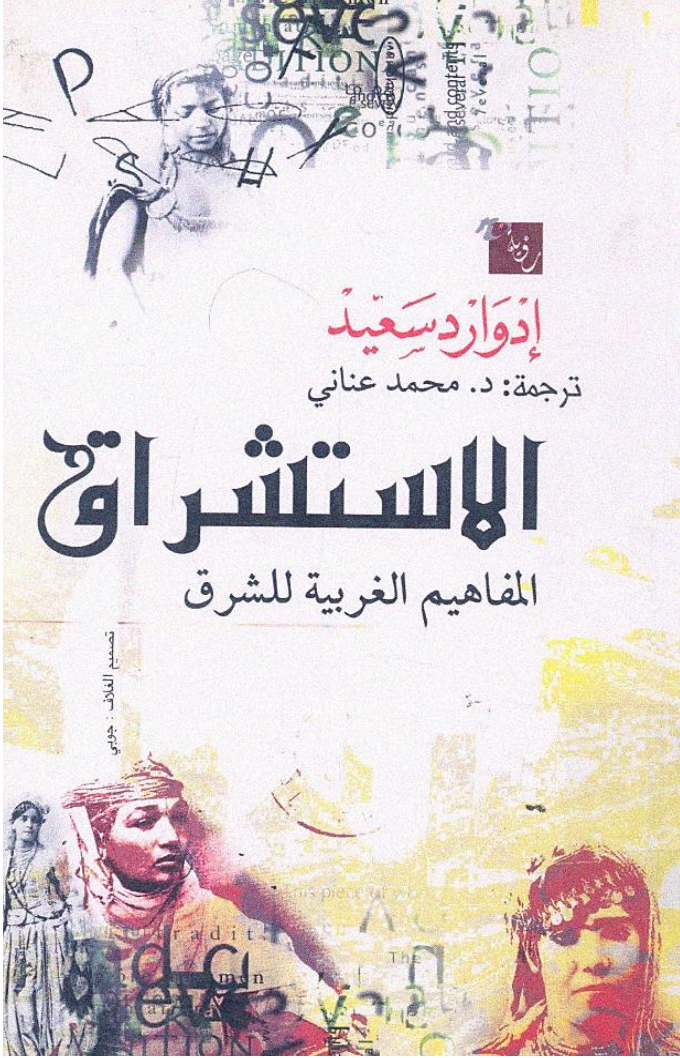

إدوارد سعيد
ترجمة: د. محمد عناني
الاستشراق
المفاهيم الغربية للشرق
تصميم الغلاف : جوني

▪ الاستشراق ▪

المفاهيم الغربية للشرق

(طبعة ١٩٩٥ المزيدة)

هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب
Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient, 1995.*
الصادرة عن دار بنجوين العالمية عام ١٩٩٥

رؤية

للنشـــر والتوزيـــع

2006

مرايا الكتاب

الكتاب : الاستشراق

المفاهيم الغربية للشرق

الكاتب : إدوارد سعيد

ترجمة: د. محمد عنانى

المدير المسؤول : رضا عوض

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة ٣٥٢٩٦٢٨/ ٠١٢

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤٠

الإخراج الداخلى : جوبى

جمع وتنفيذ : الشركة الدولية لخدمات الكمبيوتر

الطبعة الأولى ٢٠٠٦

رقم الإيداع : ١٤٣٠٧/ ٢٠٠٦

الترقيم الدولى : 977-6174-21-3

الاستشراق

المفاهيم الغربية للشرق



فهرس الكتاب

موضـــــوع	الصفحة

الصفحة

الفصل الثانى
أبنية الاستشراق وإعادة بنائها

الصفحة

الفصل الثالث
الاستشـــراق الآن

تصدير

هذه هى الترجمة العربية الكاملة للطبعة الثانية **المزيدة** الصادرة عام ١٩٩٥ من كتاب **الاستشراق** للمفكر العالمى والناقد الفذ إدوارد سعيد، وهى التى نشرتها دار بنجوين (Penguin) العالمية، وكانت الطبعة الأولى للكتاب قد صدرت عام ١٩٧٨ عن دار رتلدج وكيجان بول (Routledge & Kegan Paul)، ثم أعيد إصدارها **دون تنقيح أو زيادة** عام ١٩٨٥ عن دار بيرجرين (Peregrine)، وبعدها نشرتها **كما هى** دار بنجوين عام ١٩٩١، وإذن فإن الطبعة الجديدة المزيدة هى التى تعتبر الطبعة الثانية حقًّا من حيث المضمون، وهكذا رأيت مثلما رأى الناشر أن من حق القارئ العربى أن يَطَّلِعَ على آخر صورة للكتاب الذى وضعه هذا العبقرى، ولا شك أنه يهم كل عربى فى هذه الأيام، بعد أن خُصِّصَتْ له مئات الدراسات فى الغرب وفى الشرق، وهى التى تتفاوت ما بين الدراسات الأكاديمية المتخصصة التى اتخذت صورة الرسائل العلمية الجامعية، وما بين الدراسات الثقافية العامة فى صورة الكتب والدراسات المتفرقة، وقد أمدتنى الباحثة وفية حمودة، من جامعة طنطا، بعدد هائل من هذه وتلك، عَكَفْتُ عليها فى الشهور الأخيرة أقرؤها وأحاول

استيعابها قبل الترجمة وأثناءها وبعدها، ويكفى أن أذكر أن ملخصاتها وحدها تملأ مجلدًا كاملاً. وسوف أشير عرضًا إلى أن باحثينا الأكاديميين فى مصر ساهموا بقسط كبير فى هذا المجال، فكان من نصيب جامعة القاهرة رسالتان، قُدِّمت الأولى عام ٢٠٠٠ فى قسم اللغة الانجليزية، وقدمتها الباحثة منى سامى، عن المدخل الثقافى للسياسة عند إدوارد سعيد، والأخرى عام ٢٠٠٥ عن استجابة العالم العربى لفكر إدوارد سعيد مع التركيز على كتاب **الاستشراق**، وقدمها الباحث محمود عبد الحميد محمود أحمد، فى قسم اللغة الإنجليزية أيضًا، وتتضمن قائمة ببليوغرافية شبه كاملة، وكان من نصيب جامعة جنوب الوادى رسالة قدمها فى عام ٢٠٠٠ الباحث سمير أحمد عبد النعيم فى قسم اللغة الانجليزية كذلك بعنوان النظرية النقدية عند إدوارد سعيد، كما أصدرت الجامعة الأمريكية بالقاهرة عددًا خاصًا من مجلة الأدب المقارن 'ألف' (رقم ٢٥) بعنوان ''**إدوارد سعيد والتقويض النقدى للاستعمار**''، وهو عدد رائع يتضمن قسمًا بالعربية وآخر بالإنجليزية، شارك فيهما نخبة من كبار المثقفين العرب والأجانب، ويتضمن قائمة ببليوغرافية

منتخبة لأعمال إدوارد سعيد وترجماته وما كتب عنه. كما أصدرت مجلة **سطور** الشهرية كتبًا مترجمة عنه، ونُشرت لهذا المفكر ولا تزال تُنشر دراسات كتبها هو أو كتبت عنه، هذا إلى جانب ما كَتَبْتُهُ عنه كبار المجلات الثقافية فى مصر، ولا أظننى بحاجة إلى تعدادها.

وإزاء هذا الكم الهائل من المادة العلمية المتاحة عدلتُ عن محاولة تلخيص ما جاء فيها - كلها أو بعضها - أو حتى عن عرض أهم تياراتها فى هذا التصدير، اكتفاءً بما فعله غيرى، فليس التصدير المكان المناسب للعرض أو التلخيص، لكننى سوف أتناول فيه مسألتين مهمتين، الأولى هى من هو إدوارد سعيد (لمن لا يعرفه من القراء العرب، ومن الشباب خصوصًا) والثانية هى لماذا أُقَدِّمُ الآن ترجمة جديدة وبين أيدينا الترجمة المشهورة التى قدمها كمال أبو ديب منذ ربع قرن؟ وسوف أبدأ بالإجابة على السؤال الثانى لأنه الأصعب وإن لم يكن الأهم.

قلت فى مطلع التصدير إن هذه ترجمة للطبعة الثانية **المزيدة** الصادرة عام ١٩٩٥، وفيها يضيف إدوارد سعيد فصلاً كاملاً - أسميته تذييلاً - عن وَقْع كتاب **الاستشراق** فى العالم الغربى وغير الغربى معًا، **ويعيد النظر فى بعض المسائل التى رأى أنها تحتاج إلى إعادة نظر**، ويرد فيها على بعض نقاده وما تعرض له كتاب **الاستشراق** من قبول أو رفض فى الغرب خصوصًا، بعد انقضاء أكثر من خمسة عشر عامًا على نشر الطبعة الأولى، وهذا فى ذاته مبرر كافٍ لتقديم الكتاب 'الجديد' للقارئ العربى، ولكنه ليس المبرر الوحيد. فالواقع أن اللغة العربية المعاصرة التى نترجم بها الكتب الأجنبية لغة حية متطورة ما تفتأ تتغير، ولقد شهدت هذه اللغة من التغيرات فى ربع القرن الماضى ما لم تشهده على مدار ما يقرب من قرن كامل، وأكاد أقول منذ أحمد فارس الشدياق، صاحب **الجوائب**، المجلة التى كان يصدرها فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ويقدم فيها الترجمات الجديدة للمصطلحات الحديثة التى أصبحت اليوم على أفواه الجميع. ففى الربع الأخير من القرن العشرين اعترف العالم بأن اللغة العربية لغة عالمية،

وأصـبـحت من اللـغات الأسـاسيـة (الست) فى الأمم المتـحـدة، وانتشـرت المصطلحات الجـديدة، إما عن طريق التعريب أو عن طريق التـرجمة، ودأب أرباب اللغة العربية على تنقيحها وتشذيبها وإشاعتها، وساهمت الصحافة فى ذلك الجهد، حتى وصلنا إلى ما يقرب مـن ثبات معانى المصطلحات الجديدة فى العربيـة التى تُثْبِتُ يومًا بـعد يوم مدى حيـويتها وطواعـيتهـا وسلاستـها وقدرتـها على الإبداع والتـجديد. ولا شك أن مـولد مصطلح جـديد - أى مصطلح جـديد - ليس يسيـرًا فى كل الأحوال، فالمتـخصـصون يجتـهدون ويطرحون مـا يرونه على الجمـهور، فـإن قبله اللسـان، وقبلتـه الأذن، شاع واستقر، ولم يعـد عليه خلاف، وهذا جهد قد يسـتغرق سنوات طويلة فى كل الأحوال وفى كل لغات العالم، وكذلك فى اللغة العربية، بطبيعة الحال، ولكن سرعة التغير فى ربع القرن الأخير كانت غير مسبوقة، سواء فى أحداث العالم من حولنا أو فى فنون الترجمة والتعريب واللغة العربية المعاصرة، ولن أفيض فى هذا الحديث الذى خـصصت له كتبًا كـاملة فى الفترة من ١٩٩٣ (تاريخ صـدور الطبعـة الأولى **لفن التـرجـمة**) إلى ٢٠٠٣ (تاريخ صدور **نظريات الترجمة الحديثة**) كما تناولته تفصيـلاً فى الفصول الأولى من كتابى **المصطلحات الأدبية الحديثة** ١٩٩٦ ، فكل ما أريد أن أقوله هو أن لدينا الآن، بفضل جهود العلمـاء العرب على امتداد الوطن العربى، لغة عربيـة معاصرة تتميز بالوضوح والمرونة وثبات المعانى الجديدة.

وهكذا فإذا كان مـن حق كل عصر أن 'يقرأ' فكر 'الماضى' وآدابه على ضوء مفاهيمه الجـديدة المعاصرة، وكان من حق العربى أن 'يقرأ' ما آل إليه من 'السلف' على ضوء مـفاهيمه الجـديدة التى يتوسل فيـها باللغة العـربية المعاصـرة، فإن من حق العربى أيضًا أن يعـيد ترجمـة الآثار الفكرية والأدبية المهمة إلى هذه اللغة المعاصرة، وإذا كان ذلك لا يُرى بوضوح فى الماضى إلاّ فيما بين 'العصور' المتفاوتة، بسبب 'بطء' التغير فيما بين تلك العصور فى العالم وفى الوطن العربى، فإنه يُرَى الآن بوضـوح ما بين الأجيال التى قد لا يزيد عمرها من الزاوية الزمنية الصرفة عن ربع قرن، بسبب سرعة التحولات

التى شهدها العالم الحديث وشهدتها العربية المعاصرة. وأذكر أننى قلت ذات مرة إن من حق كل جيل أن يترجم آثار 'الماضى' إلى لغة يفهمها أبناء العصر، وكان تعريف 'الماضى' ينحصر يومًا ما فى الأزمنة السحيقة، ولكنه أصبح يشمل الآن أعمالاً لم يمض عليها سوى نصف قرن أو ربع قرن.

أضف إلى هذا أننى أومن بأن المترجم 'مفسر' ، ومعنى 'التفسير' ، هو تحويل الفكرة إلى لغة العصر، وهو يقترب اقترابًا كبيرًا، إذن، من مفهوم 'الشرح' الذى يقدمه بازل ويلى، وإن كان يختلف عنه فى أننا نطلق على 'الترجمة' لفظة 'التفسير' أو 'الاجتهاد' (interpretation) بمعنى تقديم 'المعنى' بالصورة التى يفهمها أبناء العصر، أو أبناء الجيل فى هذه الأيام، ولذلك فربما تعددت 'صور' نصٍّ كلاسيكى من عصر إلى عصر بل ومن جيل إلى جيل، مثلما نتوقع أن تختلف 'رؤية' نصوص هذا الجيل فى عيون الأجيال اللاحقة. أى إنه مثلما يختلف القراء والنقاد هذه الأيام فى 'فهمهم' - بمعنى 'تفسيرهم' - لآراء إدوارد سعيد، والدليل على ذلك قائم فى تعدد 'المفاهيم' أو 'التفاسير' التى قدمها القراء والنقاد لكتاب **الاستشراق** على مدى ربع القرن الأخير، سواء فى البلدان 'الغربية' أو البلدان 'الشرقية' ، فإن المترجمين يختلفون فى فهمهم لنصوص إدوارد سعيد وأساليب تقديم صور هذا الفهم إلى قُرَّاء اللغة المُتَرْجَمِ إليها. فإذا أخذنا فى اعتبارنا أن المفكر إدوارد سعيد ذو أسلوب خاص به، بل أصبح علمًا عليه ولا يكاد يشاركه أحد فيه، خصوصًا لأنه باحث أدبى فى المقام الأول، ولأنه يكثر من الاعتماد على النصوص الأدبية إلى جانب النصوص 'الثقافية' وينطلق فى دراسته العلمية من مناهج البحث العلمية فى النقد الأدبى، وأن هذا الأسلوب الخاص يمثل صعوبة خاصة للقارئ حتى فى البلدان الناطقة بالإنجليزية، بسبب كثرة استدراكاته (والاستدراك من صفات الكتابة العلمية فى العلوم الإنسانية التى يصعب فيها التعميم وإصدار الأحكام المطلقة) وبسبب كثرة ميله إلى 'التحرز' العلمى فى القول، وتوسله فى الصياغة بكل ما تتيحه اللغة من مبان متداخلة مُرَكَّبة، وحفوله بظلال المعانى التى تُكْسِبُ معانيه 'الرئيسية' ثراءً وجمالاً،

أقول إذا أخذنا كل ذلك فى اعتبارنا أدركنا سر ما اشتكى منه قراء العربية (مثل قراء الانجليزية) من 'صعوبة' نصوص إدوارد سعيد.

وكأنما كنت أحس أننى صائر حتمًا إلى ترجمة **الاستشراق** يومًا ما، بدأتُ اهتمامى بترجمة إدوارد سعيد، بعد ترجماتى لشيكسبير وميلتون وبايرون فى الأعوام الأربعة الأخيرة، بكتاب يمثل الفترة الأسلوبية 'الصعبة' عند إدوارد سعيد وهو **تغطية الإسلام** فى عام ٢٠٠٥ وأردفته بكتاب أيسر أسلوبًا ويمثل مرحلة لاحقة لدى هذا الكاتب الكبير، هو **المثقف والسلطة**، وعندما أقبل القراء العرب على ترجمتى لهما وتقبلوهما بقبول حسن، أحسست أننى وجدت السبيل الصحيح 'لمعالجة' **الاستشراق**، فتوفرت على ترجمته بإخلاصٍ ودأب، مؤمنًا بأننى أخاطب القارئ العربى **اليوم**، وأن مهمتى تنحصر فى أمرين: الأول هو النقل **الواضح** لأفكار إدوارد سعيد، مهما كلفنى ذلك الوضوح من عناء فى إعادة صوغ بعض التراكيب الخاصة باللغة الانجليزية حتى تستسيغها الأذن العربية، والثانى هو الحفاظ - فى حدود أعراف الفصحى المعاصرة - على السمات المميزة لأسلوب إدوارد سعيد، وهى التى ألمحت إليها بإيجاز فى الفقرة السابقة، حتى يظل أسلوب الكاتب علمًا عليه بالعربية، مثلما هو علم عليه بالإنجليزية، وهما أمران متلازمان.

ففى سبيل الوضوح لجأت فى المخطوط الأول للترجمة إلى وضع 'الإضافات' الطفيفة الشارحة لبعض ما قد يجده القارئ العربى غامضًا أو غير مألوف بين أقواس، ثم وجدت أن 'أقواسى' قد تختلط مع أقواس المؤلف، فعباراته الاعتراضية تنهض بدور أساسى فى المعنى سواء وضعها بين شرطتين أو بين قوسين، فعدلت عن مقصدى الأول وحذفت ما كنت وضعته من أقواس، وجعلت هذه الإضافات الطفيفة جزءًا لا يتجزأ من النص العربى، فمثلاً عندما يقرأ القارئ الغربى اسم 'الجمعية الشرقية' الفرنسية مكتوبًا بالفرنسية لن يحتاج إلى وصفها بأنها فرنسية، وقس على ذلك أسماء بعض المدن التى يعرفها القارئ الأوروبى وقد لا يعرفها العربى متوسط الثقافة، أو أسماء بعض الأدباء الأجانب ودلالاتها، وهكذا دأبتُ على تعديل

الصوغ بما يلائم تعديل 'المخاطَب' ، بحيث يصل المعنى المقصود إليه دون غموض، قدر الطاقة، وهكذا فإن الأقواس الواردة فى نص إدوارد سعيد أقواسه هو، وأما علامات الفصل والوصل أو ' الترقين' (punctuation) فهى تتغير، بطبيعة الحال، بتغير اللغة، فلكل لغة تقاليدها فى الكتابة، ومن العبث، مثلاً، استخدام شرطة قبل جملة صغيرة أو عبارة طارئة مضافة، فالشرطة لابد لها من شرطة أخرى تضمن اعتبار ما بينهما جملة معترضة للسياق. وأما التقاليد ' الترقينية' التى ثبتت فى الفصحى المعاصرة، مثل استخدام النقط للدلالة على كلام محذوف، أو ترك مسافة قليلة للدلالة على بداية الفقرة، أو الدخول بالهامش قليلاً عند اقتطاف قول لكاتب آخر، فقد حافظت عليها بدقة، محافظتى على علامات الجمل الاعتراضية.

وبهذا كله أرمى إلى أن تتمتع هذه الترجمة بقدر لا بأس به من الوضوح، على ما أراعيه فيها من التزام الدقة إلى أقصى حد ممكن، ولم يكن هذا أو ذاك بإمكانى قبل فترة 'التدريب' على ترجمة 'أسلوب' إدوارد سعيد فى الكتابين اللذين ذكرتهما، وبطبيعة الحال قبل أن تتوافر فى اللغة العربية المعاصرة ما تزخر به اليوم من المصطلحات العلمية العربية الجديدة. وأما إذا كانت دقة التعبير عن فكرة معقدة عند الكاتب تقتضى بناءً عربيًا لا يتمتع بالوضوح الكامل، فقد تحايلت على البناء - فى سبيل الدقة والوضوح - حتى آتى بالمعنى المقصود بأسلوب آخر، وفى هذا ما فيه من عَنَت، ولكن الدقة العلمية هدف نبيل، وتحقيقه مطلوب بأى سبيل وبأى أسلوب، ولو اقتضى ذلك التضحية ببعض خصائص الأسلوب الأصلى. فأنا أرى فى الكتاب فائدة متجددة، خصوصًا فى الأيام التى اشتد فيها ساعد ' العولمة' وكثر فيها الحديث عن 'صدام الحضارات' ، كما يقول إدوارد سعيد نفسه فى الفصل الذى أضافه فى هذا الكتاب.

مذهبى فى الترجمة إذن أقرب إلى ' التقريب' منه إلى ' التغريب' ، فليس الهدف هو تقديم صورة 'مقلوبة' للنص الأصلى بحيث تقرأ من اليمين إلى اليسار بدلاً من العكس، ولكن صورة صادقة للأفكار التى يوردها الكتاب

وقد اكتست أسلوبًا عربيًّا بمعنى أنها أصبحت تمثل ما يفهمه قارئ اليوم فى هذا الكتاب مُعَبَّرًا عنه بكلمات عربية واضحة، ولهذا لم أقرأ ما سبق من ترجمات لإدوارد سعيد لأنها، حتى لو كانت حسنة، تمثل ما فهمه غيرى، وفى غير هذه اللحظة، من الكِتَابِ، أو ما عَبَّر عنه غيرى بألفاظ أو بأساليب قد لا تحمل المعنى نفسه لقارئ اليوم. فكل ترجمة تحمل طابع صاحبها، وهو قول لا يقتصر صدقه على الترجمات الأدبية التى 'تمثل' إلى حد بعيد مفهوم المترجم الخاص للنص وطرائقه فى التعبير عَمَّا فهمه وقدرته على البيان، مثلما 'تمثل' استجابة الجيل الذى ينتمى إليه، أو العصر الذى نبت فيه، لكل نص من النصوص الأدبية التى تتغير صورها بتغير المترجمين وتغير الأجيال. وأما ما أعنيه تحديدًا 'بالتقريب' فهو أقرب ما يكون إلى ما يعنيه المترجم والباحث المعاصر لورنس ڤينوتى بمصطلح (domestication) أى إضفاء طابع الألفة على الأفكار والصور حتى يتقبلها قارئ الترجمة فى إطار مفاهيم لغته وأساليبها البيانية، وهو يختلف عن 'التغريب' (foreignization عند ڤينوتى) الذى يعنى الاحتفاظ بالمذاق الأجنبى للنص الأدبى حتى يظل 'أجنبيًّا' بمعنى عدم الانتماء إلى أدب اللغة المنقول إليها وخروجه عن إطارها. والسبب الذى يجعلنى أرفض دعوة ڤينوتى إلى التغريب هو أنه منهج قد يصلح للترجمة فيما بين اللغات الأوروبية التى تنتمى بصفة عامة إلى ثقافة متجانسة، إن لم تكن واحدة، وتتميز بالقدرة على تبادل المصطلحات بسرعة عجيبة، فما إن أتى فوكوه الفرنسى بمصطلح 'الخطاب' حتى تلقفته اللغات الأوروبية الأخرى كما هو، وما إن أتى دريدا الفرنسى بمصطلح 'الاختلاف والإرجاء' حتى شاع فى أوروبا، بل إن أبنية العبارات أنفسها تصور مدى التوافق فى البناء الفكرى فيما بين هذه اللغات، فالثقافة المتجانسة تيسر 'التقارب' بصورة طبيعية فيما بينها، كما بين كاتفورد فى تحليله اللغوى للترجمة ما بين الفرنسية والإنجليزية، وكثيرًا ما كنت أترجم العبارة الفرنسية التى أقابلها - حتى فى نص إدوارد سعيد نفسه - إلى الإنجليزية قبل أن أترجمها إلى العربية، عن غير قصد، فيظهر معناها عندى بوضوح وجلاء. ولكن هذا المذهب لا يصلح فيما بين اللغات التى لا تنتمى لثقافات متجانسة،

ولا شك فى الاختــلافات القــائمة بين اللغات الأوروبيــة الحديثــة وبين اللغة العربيــة التى تتمــتع بتاريخ ثقــافىٍّ طويل، وهو التاريخ الذى أورث ألفــاظها معانى متعددة، يرتبط بعضهــا بالعصور التى شاعت فيها بعض هذه الألفاظ، والتى لا يستطيع المتــرجم العربى أن يتجاهلهــا حتى ولو كان يُحَمِّلُهــا معانى حديثة أو جديدة، وحتى لو كان واثقًا من أن الكثيرين من النشء لا يحيطون بها. كما إن للعــربية طرائقها الخاصة فى التعبــير أو فى البيان، وهى التى إذا لم يلتزم بها المترجم نَفَّر منه القارئ أو أرهقه على أقل تقدير.

أقول إن صِدْقَ مذهب ' التقريب' الذى آخذ به لا يقتصــر على ترجمة النصوص الأدبية، بل يتعداها إلى النصــوص الفكرية المتخصصة، بل هو أشد ما نحتاج إليه عند ترجمة هذه النصوص الــتى قد تحمل أفكارًا فلسفية عويصة يصعب على القارئ مــتوسط الثقافة استــيعابها فور قــراءتها، وقد تتطلب منه إعادة القراءة. فــالانتماء الصادق إلى التراث العــربى هو الذى يُمكِّن المترجم من النطق بلسان عــربى مبين، وكنت أهتدى فى مسلكى بكبــار أساتذة جيلنا الذين قــدمــوا لنا أعــوص الأفكار بأسلوب سلس واضح، من أحــمــد أمين ولويس عوض إلى محمد فريد أبو حديد وزكى نجيب محمود، بل وصاحب الأسلوب ' التلغرافى' البالغ الوضــوح والتأثير ســلامة موسى، فـلقد بيَّن لنا هؤلاء أن الترجمة مــثل الكتابة تقتضى بذل الجهد فــى التقريب والإيضاح لا التغريب والتعمية، وهو الجهــد الذى ألقيت عليه الضوء فى كتابى بالإنجليزية (*On Translating Arabic: a Cultural Approach*, 2000).

وأما لماذا أكلف نفسى هذا الجــهد فى ترجمة كتب إدوارد سعــيد فالواقع أننى أرى أنه جدير به بل بالمزيد لأنه من القلائل، إن لم يكن الكاتب الوحيد الذى خاطب الغــرب بلغتــه ومنهجه الــعلمى الحديث، فكشف الغطاء عــما يتخفى بقنــاع الثقافة والدراسة العلمــية من مواقف سيــاسية لا ترمى إلاَّ إلى تحقيق مطامع أو مصالح مادية صرفــة، وبهذا ساهم فى توطيد الهيكل الحالى لما يسمى 'بالنقد الثــقافى' أو المدخل الثقــافى فى النقد الأدبى، وهو الذى يربط بين الأدب، والكتــابة والدرس بصــفة عــامة، وبين النزعــات البشــرية

المنحطة التى يدينهـا الغربيون بألسنتـهم ويؤيدونها فى قلوبهم وأفعـالهم حتى العصر الحالى بل حتى هذه اللحظة، مثل النزعة العنصرية، والتعصب العرقى تحديدًا، ومثل الأطماع المادية الاستعـمارية القائمة على الجشع المحض، ومثل نشدان التـسلط والسلطان لذاته، وهو ما يتجلى فى بناء الامـبراطوريات، أى الإمبريالية، وما إلى ذلك بسبيل.

ولقد أقـام إدوارد سعيد الحـجة على هذا كله مـتبعًا مـا أسميـته بالمنهج العلمى الحديث فـلم يسع الغرب إلا أن 'يقرأه' وأن يقر له بصواب المنهج، ولو اختلف الـبعض معـه فى بعض ما انتـهى إليه الكتـاب. وإذن فإن هذا **كتاب فى المنهج**: إنه بحث نقدى يقوم على أسس فكرية صلبة، من دعائمها تبيان خـداع بعض ما يكتسى المظهر العلمى وهو فـى حقيقتـه عنصرى، مثل إطلاق صفة 'الشرقى' على كل ما يرى فيه أبناء الغرب اختلافًا عن الحضارة الغربية، والتذرع بهذه 'الصفة'، أو التسمية، للقول بما يجافى الحقيقة والواقع من نسبة خصائص جـوهرية أو عناصر إنسانية تمثل 'جوهر' الشرق باعتبارها نقيضًا للغـرب، وهو ما يسمى بالنظرة 'الجوهرية'، أو المذهب 'الجوهرى' (essentialism)، وإدوارد سعيد يأتـى بالأدلة القاطعة على أن هذه النظرة لا تقوم على أسس علمية، لأنها لا تعمل حـسابًا للتاريخ والتطور وغيرهما من العوامل التى تتحكم فى حياة الإنسان، كما يثبت أن من ورائها - إلى جانب الطمع الاستعمارى والنظرة العنصـرية وطلب السلطان - خوفًا دفينًا مما يطلق 'الغرب' عليه صفة الشرقى أو يسميه 'الشرق' وحسب، وهو خوف مُركَّب - وفكرة 'التركيب' أساسية فى منهج إدوارد سعـيد - إذ يضم بقايا إحساس أبناء أوروبا بالجهل، وكل مجهول ذو خشية ورهبة، ويضم بقايا خوف أوروبا من تهديد 'الشرق' الذى كان يتمـثل يومًا ما فى الدولة العثمـانية، والغرب يحاول القضاء على هذا الخوف الدفين (أى غير المعلن) أساسًا **بتزييف** صورة ما يعتبره مناقضًا له، على نحو ما فعله حين اعتبر الإسلام ممثلاً للشرق، وما فعله حين اعتبر العرب ممثلين للشرق لأنهم يعيشون فى الشرق **الأدنى**، ويُعتبر الإرتكان إلى التقـسيم الجغـرافى وحده، دون أى اعتبـارات إنسانية صـادقة.

جزءًا من هذا التـزييف. وقد عاد إدوارد سعـيد إلى هذا الموضوع نفـسه فى كتابه الذى ترجمته له **تغطية الإسلام**، الذى يعتبره الكاتب اسـتمرارًا لعرض القضية نفسها.

وأما من هو إدوارد سعيد لمن لا يعرفـه فهو مفكر وناقد أدبى 'أمريكى' من أصل عـربى، ولـد فى القـدس، فى فلسطـين عـام ١٩٣٥، وتوفى فى أمريكا عام ٢٠٠٣، والتحق فى مطلع حيـاته بالمدارس الابتدائية والثانوية فى القدس وفى القـاهرة ثُمَّ تخصص فى الأدب الإنجليزى فى جـامعة برنسـتون الأمريكيـة عام ١٩٥٧، وحصل على الماجسـتير من جامـعة هارڤارد فى عام ١٩٦٠ وعلى الدكتـوراه من الجامعة نفـسها عام ١٩٦٤، حيث فـاز بجائزة أفضل ناقد فلفت الأنظار إليه، وبدأ حياته العـملية أستاذًا يتنقل بين الجامعات الأمريكية الكبرى حتى استقر به المقام فى جامعة كولمبيا أستاذًا للغة الإنجليزية وآدابهـا وللأدب المقـارن. وعندمـا نشـر كـتابـه الأول عن الروائى چوزيف كونراد، الذى كان صـورة مُعَدَّلَةً لرسالة الدكتـوراه التى قدمها للجامـعة كان يضع قدمه على درج المجـد، وكان ذلك فى عام ١٩٦٦، إذ أدرك ' المجتمع الأكاديمى' فى أمريكا وأوروبا أن ناقدًا 'أصيلاً' قد ظهر، واستجاب له ذلك المجتمـع، فبدأ يمارس الكتابة التى تخـاطب غير الأكاديميين أيضًـا إلى جانب الأكاديميين، وبدأ يحظى بالإعجاب وبدأت كتبه تفوز بالجوائز، وهو ما أكسب آراءه مصداقية وحقق لها الذيوع وانتشار التأثير، وخصوصًا بعدما عمل واعيًا فى مطلع السبعينيات على تدعـيم ركائز المذهب الذى أصبح يرتبط باسمه وهو 'النقد الثقافى'.

كان إدوارد سعـيد يرهص فى كتابه الأول عن كـونراد بالاتجاه الذى سار فيه بعد ذلك، وكان عنوان الكتاب هو **چوزيف كونراد وخرافة السيرة الذاتية** (انظر مقدمتى لترجمة **تغطية الإسلام** القاهرة ٢٠٠٥ - ص ١٢ - ١٣) وهو يقارن فيـه بين الصورة التى يرسمها كـونراد لنفسه فى خطاباته، معـتبرًا إياها ضربًا من ضروب السيرة الذاتية، وبين الروايات أو القصص التى كتبها، قائلاً إن الكاتب كان يحاول فيهـا تحقيق ما عجز عن تحقيقه فى سـيرته الذاتية غير

المباشرة، أى فى خطاباته. وإدوارد سعيد هنا يستخدم التورية فى اللفظة الإنجليزية التى ترجمتها بالخرافة (fiction) فهى تعنى أيضًا التخيل أو الوهم بالمعنى العام، وقد تعنى فن الرواية الخيالية أو القصة الخيالية طالت أم قصرت. وهكذا فإنه يقول، من خلال هذه التورية، وخصوصًا فى الفصلين الثانى والثالث، إن صورة الذات التى يرسمها الكاتب واعيًا أو غير واعٍ لا تبرز ولا تتضح معالمها إلا من خلال المقابلة بينها وبين ما يختلف عنها، بل وما يبدو 'معارضًا' لها، مستفيدًا فى ذلك بما قالت به سيمون دى بوفوار عن التعارض 'الثنائى' بين الذات والآخر، وبما أتى به البنيويون عن الثنائيات المتعارضة.

ولكن إدوارد سعيد لا يركز هنا على النظرية البنيوية بل يستفيد منها وحسب فى وضع منهج خاص به، تأثر فيه (باعترافه) بالفيلسوف جامباتستا ڤيكو، فهو يبنى منهجه على أساس التعارض والتكامل معًا بين ما أصبح يسمى بالوعى و'الوعى الغاصب' بمعنى أن وعى الفرد بذاته لا يتحقق إلا من خلال التعارض بين الذات وبين الآخر، لكنه لا يتخذ صورته الكاملة إلا عن طريق 'التكامل' مع هذا الآخر الذى يفرض نفسه عليه (إلى حد 'اغتصابه') وقد يكون ذلك 'باحتواء' الآخر أى بضمه إلى وعيه، أو بنبذه ومعاداته حتى يصبح الاثنان قطبين متعارضين وإن كانا يكملان بعضهما البعض كما تكتمل الدائرة الكهربائية عند اتصال القطب الموجب بالقطب السالب. وتركيز سعيد فى هذا الكتاب على الوعى يربطه بمذهب 'الظاهراتية' أو الفينومينولوجيا الذى أرسى أسسه الفيلسوف إدموند هوسيرل وطوره الفيلسوف مارتن هايديجر فيما بعد. فمذهب 'الظاهراتية' يصر على أن القصد أو العمد أساس كل وعى إنسانى، وأن الوعى لا يتحقق إلا بوجود هذا القصد أو العمد، وإدوارد سعيد يتوسل بهذه الفكرة فى **الاستشراق** عندما يعرض لمواجهة الوعى الغربى مع الآخر، أى الشرق الذى يمثل وعيًا غاصبًا، فالمستشرق قد يحاول 'احتواء' هذا الآخر باعتباره فرعًا منه، مثلما اعتبر بعض المستشرقين أن الإسلام صورة 'منحرفة' من صور المسيحية، وبهذا

'ضموه' إلى الوعى الغربى. وقد يحاول نبذه ومعاداته بحيث يصبح القطب السالب الذى تكتمل به دائرة البشر 'الكهربائية' !

وهكذا نرى منذ البداية أن اهتمام إدوارد سعيد بالفلسفة كان من وراء نظريته 'التكاملية' إلى الأدب، وهى التى سوف تؤدى إلى ترسيخ مذهبه فى النقد الثقافى الذى يربط ما بين الأدب باعتباره ظاهرة إنسانية تقوم على الإبداع (والتخيل) وبين حقائق الواقع والتاريخ والمجتمع والفكر الإنسانى. وهو مذهب تكاملىٌّ ودينامىٌّ معًا، بمعنى أنه - إلى جانب الجمع بين الظواهر المختلفة فى المجتمع، التى يكمل بعضها بعضًا - يصر على أن هذه الظواهر غير ثابتة، وأنها تتحرك وتتغير وتتلون، وهى تتأثر بمسار التاريخ وفكر الإنسان مثلما تؤثر فيهما، ومن ثم فإن الأدب، ما دام ظاهرة إنسانية، يرتبط بكل شىء عداه فى حياة الإنسان المادية والنفسية والروحية، وهذا هو ما يجعل 'البداية' عسيرة فى أى منهج علمى، وهى قضية بالغة الأهمية عند سعيد، طرحها فى كتابه الثانى '**البدايات: المقصد والمنهج**' الذى أصدره عام ١٩٧٥، وعاد إليها هنا فى مقدمة **الاستشراق** التى تعتبر استكمالاً لما جاء فى ذلك الكتاب.

هذا الكتاب الثانى يعتبر 'الصورة التجريدية' لمذهب سعيد الفكرى، فهو كتاب يستكشف فيه سعيد، أو يحاول استجلاء بعض القضايا الخاصة بالمنهج، مستفيدًا من 'النظرية الحديثة' وناقضًا لبعض جوانبها التى تتسم بالتطرف أو الغُلُوّ، فهو يصوغ نظرية كاملة تقوم على العاملين اللذين ذكرتهما من قبل وهما التكامل والدينامية، وتتضمن تطوير 'التعارض الثنائى' الذى سبق أن ألمحنا إلى احتمال تأثره فيه بالبنيوية بحيث لا يقتصر على مفهوم التعارض الثنائى بين الذات والآخر (أو حتى بين الذات والموضوع، وهو ما يقول الناقد الانجليزى كولريدج إن الأديب يلغيه فى لحظة الإبداع بمعنى صهر الطرفين معًا فى العمل الأدبى) بل يتعداه إلى التعارض بين كل منشىء أو مبدع وبين ما سبقه، وهو ما لابد منه حتى يستطيع المبدع أن يبدأ: إنه يشعر بانتمائه إلى الإنسان وإلى ما أبدعه الإنسان من آداب وفنون وما اختطه من دروب وشعاب

فكرية، فيعارض هذا الانتماء بداية، وإن كان فى الحقيقة يؤكد وجوده بمعارضته إياه، 'فالعمد' القائم فى المعارضة المبدئية يهيئ له الوعى بالاختلاف، مهما تكن صورة ذلك الوعى، ولكن ممارسة ' الاختلاف' تجعله، رغم أنفه، امتدادًا لما سبقه، فهو يضيف إلى ما 'فعله' غيره، ويعدل من صورته فى الوقت نفسه فى عيون أبناء جيله، حين يتكامل عمله مع عملهم، وهو ما قال به ت.س. إليوت ذات يوم عن فردية الأديب وأصالته فى إطار علاقته بتراث الماضى، والأديب إذن 'يقلق' لتأثره بمن سبقه، وهو تأثر محتوم، فيحاول 'عامدًا' أن يختلف بعد 'البدايات' ، ولكنه يبدأ على أى حال، ولابد من بداية ما، مهما تكن.

ويخصص إدوارد سعيد فى هذا الكتاب فصلاً كاملاً ينكر فيه القول بأن عوامل ' الاختلاف' و'البداية' ترجع إلى الجوانب الفنية وحدها، على نحو ما يقول هارولد بلوم فى كتابه الذى كتبه فى الوقت نفسه تقريبًا عن قلق التأثير

Harold Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, N.Y., OUP, 1973.

وكما قال به بلوم عام ١٩٨٢ فى كتابه عن ' تنقيح' الأديب لما سبقه، بل يُرجع إدوارد سعيد عوامل الاختلاف فى المقام الأول إلى الجوانب الثقافية، فيخصص الفصل الذى يستعرض فيه النظرية النقدية الحديثة، ناقدًا وناقضًا ومستفيدًا، للحديث عما يسميه الأوليات الثقافية وعنوان الفصل ''أوليات ثقافية: الغياب، الكتابة، البيان، الخطاب، علم الآثار، البنيوية''. وهو هنا يستدرك على النظرية المذكورة بعض المسائل، ويؤكد فى كل محور من محاور الفصل أن الأديب يدور فى فلك **ثقافى** أولاً ولا فكاك له منه، فثقافته **الشخصية** تؤكد أن له كيانًا مستقلاً يتيح له إثبات أصالته، ويبتعد إدوارد سعيد فى هذا الفصل عن إنكار وجود 'الذات' أو ما يسمى ' بالشخصية' ، وهو ما نادت به بأعلى صوت نظرية 'ما بعد الحداثة' ، ويقترب اقترابًا

شديداً من موقف إليوت المشار إليه، ومن موقفه الذى أصبح عَلَمًا عليه ويتجلى فى **الاستشراق** بأنصع صوره، مثلما يتجلى فى **تغطية الإسلام** و**المثقف والسلطة** (القاهرة ٢٠٠٥).

وكأنما أحس إدوارد سعيد بضرورة إيضاح موقفه وتمييزه عن مواقف معاصريه وأسلافه، فكتب مقدمة جديدة للطبعة الثانية من كتاب **البدايات: المقصد والمنهج** الصادرة عام ١٩٨٥ يفرق فيها بين ما يسميه البُنُوَّة (filiation) وبين ما يسميه الاتِّباع أو الانتساب (affiliation). فالبنوة عنده تعنى الانتماء فى خصائص معينة للتراث الأدبى والفكرى بدايةً، وهو انتماء **حتمى** مثل انتماء الأبناء إلى الآباء، فالإبن لا يملك إلا أن ينتمى إلى أبويه، فهو ينحدر من نسلهما ويرث منهما صفات بيولوجية ونفسية معينة، شاء ذلك أم أبى، ولكن الاتِّباع أو الانتساب عنده يقوم على **الاختيار** أى على القصد والعمد، والتعارض بين هذين الطرفين (الذي يسميه تعارضًا بين قطبين أو تعارضًا ثنائيًّا) يفسر عنده الخطأ الذى وقعت فيه بعض الاتجاهات فى النظرية الحديثة التى تزعم أن كل إنتاج أدبى ينتمى إلى ما سبق إنتاجه من آدب وفقًا لقانون الحتمية (أى حتمية البنوة) فكأنما لا يملك الأديب ذاتًا تمكنه من إيجاد بداية جديدة لنفسه، وكأنما لا يمكن أن توجد بداية جديدة لأى شىء، فحتى لو كانت 'للبدايات' جذور أو أصول فيما سبق من كتابات أو أقوال، فلا شك أن الكاتب أو الشاعر أو المفكر قادر على أن يأتى بالجديد الذى يكون 'أصيلاً' وعلمًا عليه فى هذه الحال، ولابد أن يعتبر هذا الجديد بدايةً من لون ما - كما سبق أن قلت.

ويطبق إدوارد سعيد نظريته المذكورة فى تحليله للمستشرقين وتقسيمهم إلى فئات وفقًا لمدى 'بنوتهم' لتقاليد الاستشراق ومدى اتخاذهم بداية أصيلة، حتى لو عادت بهم إلى الانتماء من زاوية أخرى. فهو لا يدين المستشرقين جميعًا، ولكنه يدين تقاليد الاستشراق باعتباره الإطار الفكرى و**الثقافى** العام الذى يندر أن يخرج عنه حتى ذوو الأصالة من الأدباء والمفكرين. فقد يتمتع أحد الأدباء بخيال خصب يدفعه دفعًا إلى التحليق فى

أجواء غير واقعية، استلهامًا لصور جديدة أو لأفكار مثيرة وما إلى ذلك فيجد في صورة 'الشرق' التى قدمها غيره من الأدباء والباحثين 'الزاد' الذى يبحث عنه، فينتفع بهذا الزاد ويضفى عليه المزيد مما يسميه كولريدج 'التلوين الخيالى'، فإذا قرأ غيرُه ما كتب ظن أن هذه الكتابة، بسبب 'أصالتها' الظاهرة - من الزاوية الأدبية الصرفة - وقوة تأثيرها الفنى تقدم صورة صادقة وأمينة، فإذا تكاثرت أمثال هذه الكتابات أنشأت جوًّا أو مناخًا نفسيًّا أو فكريًّا معينًا لا يملك الباحث العلمى أن ينجو من تأثيره فيه، وإذن فنحن نرى هنا كيف 'عمد' الكاتب الأول عمدًا إلى نشدان الغرابة، فتوافر فى حالته 'الوعى' (القائم على العمد) وتحقق بذلك جانب الاختيار، بمعنى أنه اختار ما يراه غريبًا وعجيبًا دون أن يلزمه شىء، فانتسب واعيًا إلى ذلك الجو أو المناخ، ونرى فى حالة الباحث العلمى الذى ينشأ فى الجو أو المناخ النفسى أو الفكري الذى أوجده غيره تحقيق جانب الانتماء (ما يسميه سعيد عنصر البنوة) فهو - مهما يخلص فى عمله 'العلمى' - 'وليد' هذا الجو، وهو يتنفس هواءه، ويشعر، شاء أم أبى، بانتمائه إليه، وهو الانتماء الذى يكاد يكون محتومًا، وهكذا دواليك، **فالصورة** الأولى أو الصور الأولى التى تمثل الشرق، وهى التى رسمها أوائل المستشرقين لما رأوا فيه اختلافًا صارخًا عن حياتهم، وأطلقوا عليه صفة 'الشرق' العامة، كانت تقوم على مباحث فقه اللغات 'الشرقية' (السامية والهندية القديمة) وكانت تركز على الغريب والعجيب، وتلح إلحاحًا شديدًا على القِدَم وبعد المسافة الزمنية التى تفصل أوروبا فى مطلع القرن التاسع عشر عن ذلك 'الشرق' (وهى التى يؤكدها بعد المسافة الجغرافية) وقد تكون فى ذاتها ذات قيمة علمية مؤكدة، ولكنها أوجدت المناخ الذى دعا المبدعين إلى اعتبارها الصورة الحقيقية الوحيدة **والحاضرة أبدًا** أى التى تظل على قدمها وغرابتها وثباتها وجمودها أبد الدهر، وبتكاثر من تأثر بها من المبدعين والرحالة و'الحجاج' إلى الشرق، نشأ الجو الذى أصبح لا مفر من التأثر به بعد ذلك، حتى من بين العلماء.

وإدوارد سعيد يخصص خاتمة كتابه **البدايات: المقصد والمنهج** للحديث

عن تأثير الفيلسوف ڤيكو فى ذلك الكتاب، ولنا أن نقول فى الواقع إنه يشرح تأثير ڤيكو فى منهجه الخاص، الذى لا يقتصر على كتاب دون كتاب، بل هو المنهج العلمى الذى لا يتخلى عنه فى أى شىء مما كتب. ونستطيع أن نلمح أولى بوادر هذا التأثير فى اهتمام إدوارد سعيد اهتمامًا بالغًا بقضية التصوير (التمثيلى) (representation) فى العلوم الإنسانية، وتبيان ما يشوب الاعتماد على هذا التصوير أو التمثيل من عيوب منهجية، فالصورة التى تمثل شيئًا ما تقدم بالضرورة أحد جوانبه أو تقتصر على بعض جوانبه فقط (كما يبين رولان بارت فى حديثه عن الصورة والأيقونة والشفرة) وهى إذن ليست الشىء فى ذاته، بل وحتى لو زعمت أنها تمثل 'جوهره' فهى مجرد **تمثيل** لهذا الجوهر، وڤيكو يقول إن على الباحث أن يحيط بجميع جوانب الشىء إذا أراد أن يضع له تعريفًا جامعًا مانعًا، وهذا شبه محال فى العلوم الإنسانية، فالإنسان متعدد الجوانب، ويعيش فى ظروف متعددة متغيرة، ويخضع لعوامل التاريخ التى تؤثر فيه مثلما يؤثر فيها، وإذن فإن واجب الباحث الأول هو الإلمام بشتى العوامل ورسم أكبر قدر يستطيعه من خطوط الصورة ودرجات ألوانها، وتحديد النسب الخاصة به والنسب بينه وبين غيره، وهذا هو ما يقول به إدوارد سعيد، بل ما يعتمد عليه فى نقده للاستشراق، إذ أتاح له 'اكتشافه' (أو إعادة اكتشافه) للفيلسوف ڤيكو أن يتخذ المنهج الذى أسميته المنهج التكاملى، أو ما يسميه ڤيكو 'المنهج السياقى' ، وأن يطبقه فى تبيان خروج التقاليد الاستشراقية عنه، واعتمادها على صورة تمثيلية لجانب واحد من جوانب الشرق، واعتبارها 'جوهر' الشرق أو حقيقته.

وقد عاد إدوارد سعيد إلى الفيلسوف ڤيكو فى الفصل الأخير من كتابه **تغطية الإسلام** والذى يناقش المعرفة والسلطة، ولكنه يشير إليه فيه فحسب باعتباره تلميذ فرانسيس بيكون، كما عاد إليه عام ١٩٩٤ عندما كتب **المثقف والسلطة** وقال إنه كان يعتبره مثله الأعلى يومًا ما، وأما فى **الاستشراق** فإن سعيد لا يشير إليه إلاّ إشارة عابرة (ربما بسبب تخصيص فصل كامل له فى **البدايات**) ومع ذلك فهو يطبق المنهج الذى يقول إنه تعلمه منه. ونحن نعرف

أن الفيلسوف الإيطالى چيوڤانى جامباتستا ڤيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) فيلسوف ما يسمى بالتاريخ الثقافى، أى دراسة التأثير والتأثر ما بين التاريخ والثقافة، لا تاريخ الثقافة فى ذاتها، فهو يرصد فى كتبه الأولى مظاهر التفاعل المحتوم بين 'المناخ' الثقافى والتاريخ، ويؤكد فى أهم كتبه وهو **'العلم الجديد'** (*scienza nuova*) ضرورة النظر فى العوامل التاريخية عند دراسة ثقافة من الثقافات، وكان قد أصدر كتيبات تضم الخطوط العريضة لهذا الكتاب عامى ١٧٢٠ - ١٧٢١ قبل الانتهاء من كتابته، ولكن رجال الكنيسة الذين كانوا يرعونه (وينشرون كتبه) لم يكونوا راضين عن أحد كتبه الأولى التى تدعو إلى الدراسة العقلانية لجميع الظواهر **بلا استثناء**، وغضبوا منه حين نشر هذه الكتيبات، فلم يأبه لهم ونشر الكتاب المذكور المهم على حسابه الخاص عام ١٧٢٥، ووضع فيه ما يسمى بالمذهب التاريخى (القديم) وهو أقرب المذاهب إلى ما نسميه الآن بالمذهب التاريخى الجديد، أو التاريخية الجديدة التى تعارض 'عزل العوامل' أو الفصل بين العوامل، وتضع على رأسها العوامل الاقتصادية التى تتحكم فى الثقافة، ويتوسل بها الكُتَّاب فى أمريكا (مثلما يتوسل الكُتَّاب بالمادية الثقافية فى بريطانيا) فى تحليل النصوص باعتبارها دلائل غير مباشرة على تفاعل الكتاب مع ثقافة عصرهم، ومن ثم على التناص المحتوم فى كتابات العصور المتوالية. ومع أن المذهب التاريخى القديم، أو المذهب التكاملىّ الديناميّ عند ڤيكو، كان يرتبط بدراسات أخرى أتت فيما بعد ببعض فروع علم الإنسان أو الأنثروبولوچيا وبعلم الأعراق أو الإثنولوچيا، فإن الاهتمام الرئيسى لإدوارد سعيد بهذا المفكر يكاد يقتصر على المنهج 'المجرد' فى كتاب **البدايات** وإن كنا نلمح تطبيقات هذا المنهج واضحة جلية، كما ذكرت، فى **الاستشراق**.

وربما لم أكن أغالى حين وصفت كتاب **الاستشراق** بأنه بحث فى المنهج، وكنت أقصد بقولى إن الكتاب يمثل أسلوب استقراء كتابات المستشرقين للكشف عما يكمن فيها من مواقف ثقافية قد تتفاوت من كاتب إلى كاتب ومن عصر إلى عصر ولكنها تتميز بموقف أساسى يرجع إلى ارتباط

المعرفة بالسلطة، واعتماد كل منهما على صاحبتها، فالسلطة بشتى أشكالها - السياسية والعسكرية والمالية بل والعلمية - تحدد نوع 'المعرفة' واتجاهاتها، كما إن المعرفة لازمة لقيام السلطة واستمرارها، وهو الموضوع الذى يخصص إدوارد سعيد فصلاً كاملاً له فى **تغطية الإسلام** (١٩٨١)، بعد أن اتخذه أساسًا للتمييز بين ما يسميه 'الاستشراق السافر' وبين 'الاستشراق الكامن' فى كتاب **الاستشراق**، وبعد أن عاد له فى الفصل الرابع من كتابه التالى وهو **المسألة الفلسطينية** (١٩٧٩) وهكذا نجد أن **الاستشراق** الذى نُشر عام ١٩٧٨ يمثل واسطة العقد فى أعمال إدوارد سعيد، لأنه يمثل التطبيق الكامل، والعلمى الدقيق، للمذهب التكاملىّ الدينامىّ الذى اكتشفه عند ڤيكو حين يثبت علاقة الثقافة أو الإطار الثقافى العام بكل ما ينتجه من أفكار وآداب إنسانية فى بلد ما وفى عصر ما، فما يسميه 'الاستشراق الكامن' أو المستتر، يشير إلى الموقف الثقافى لكل من تعرض للتفكير فى الشرق أو للكتابة عنه أو لاستلهامه فى الأعمال الأدبية فى الغرب، وهو الموقف الذى قد لا تدركه العين للوهلة الأولى، ولكنه يحدد مسار الكتابة (الأدبية أو الفكرية) رغم أنف الكاتب. ولذلك أعتبره نقطة التحول الرئيسية لا فى فكر سعيد أو عمله فحسب بل فى مسار نظرية النقد الأدبى الحديثة، بعد أن 'حرر' هذه النظرية من 'المركزية الأوروبية' ومن التجريد الذى مارسه أصحابها، وخصوصًا من الفلاسفة الفرنسيين وأتباعهم الأمريكيين، ففتح الباب أمام خبرات أبناء ما يسمى ببلدان العالم الثالث، وبخاصة تلك التى تحررت من الاستعمار، حتى يعيدوا النظر فيما ورثوه من العهود الاستعمارية من 'صور تمثيلية' (للعالم ولأنفسهم) وهى التى فُرضت عليهم فرضًا وأصبحت تمثل لهم طرائق تفكير 'علمية' وليست سوى صور زائفة لأنفسهم وللعالم، وقد أعاد بعضهم النظر فعلاً، فبدأ التشكك فى عدد من الأفكار التى خلفها الاستعمار، حتى بين أفراد النخبة أو الصفوة المتعلمة، ومن بين هذه الأفكار القول بأن الاستعمار كان لازمًا 'للنهوض' بهذه البلدان و'تحديثها' بمعنى مساعدتها على الأخذ بأساليب الحياة 'الحديثة' سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، حتى تلحق بركب الحضارة، والمقصود هو الحضارة الغربية الحديثة - بطبيعة الحال - كأنما كانت

الحضارة الإنسانية مقصورة على نسق الحياة فى مجتمعات الغرب الرأسمالية وحدها، ومن بينها أيضًا ما يكمن خلف أى علاقة بين أبناء أوروبا (والغرب عمومًا فى وقت لاحق) وبين أبناء الشرق (على اتساعه وتنوعه) من تفوق 'جوهرى' أوروبى، أى تصور وجود عناصر 'جوهرية' فى ابن الغرب تكفل تفوقه دومًا، حتى فى المجالات الإنسانية التى لا يقاس فيها التقدم بالقوة العسكرية أو الصناعية وحدها، مثل الأدب، ومن توابع هذه النظرة الإيحاء 'بتخلف' الآداب الشرقية عمومًا عن الآداب الغربية، وهو ما يفترض تأثير ما هو 'متفوق' على ما هو 'متخلف' فى مناهج دراسة الأدب المقارن، وما تلا ذلك من مغالطات ومبالغات فى تصور هذا التأثير، بل وفى تقديم الأدب العربى نفسه إلى القراء الغربيين، فمن وراء ذلك كله يكمن الاستشراق المستتر الذى يتمثل فى موقف ثقافى عام أو فلك ثقافى كبير يدور الجميع فيه.

وهكذا نرى كيف ساهم إدوارد سعيد فى تدعيم أسس ما يسمى بالنقد الثقافى، وكيف مهد كتابه **الاستشراق** لما أصبح يسمى نقد الاستعمار (colonial critique) أو ما يسميه إدوارد سعيد نقد ما بعد الاستعمار (Postcolonial criticism) ومن أهم ظواهره ما ذكرته فى الفقرة السابقة من قيام أبناء البلدان التى تحررت من الاستعمار بإعادة النظر فى التركة الاستعمارية، وهو ما يتجلى فى آدابهم وما أتى به من مجالات جديدة للدراسات النقدية، إذ انتشرت فى بلدان العالم الثالث الدراسات التى تناقش المواقف الثقافية الكامنة فى نظرة أبناء هذه البلدان إلى ذواتهم، وهى نظرة دونية، ترجع إلى ما ورثه هؤلاء من التركة الاستعمارية التى ساهم فيها المستشرقون، كما شجع النقد الثقافى - الذى يمثله **الاستشراق** -- على ازدهار نظريات النقد النسوى التى تقوم على ضرورة إعادة النظر فى صورة المرأة، لا فى المجتمع فحسب على نحو ما ينادى به دعاة المساواة بين الجنسين، بل فى مختلف مجالات النشاط الإنسانى، إذ إن الاستعمار ومن ورائه الاستشراق 'الكامن' قد رسخ أو عمل على ترسيخ الصورة القديمة للمرأة، وذلك بربطها دائمًا بصورتها فى العهود السحيقة، ورفض إمكان

التغيير والتطور، فالمستشرقون ينطلقون، مهما اختلفت مذاهبهم، من الإيمان بوجود صورة ثابتة جامدة لما أسموه الشرق، وفيها تظل المرأة كما هي إلى الأبد، كائنًا مسلوب الإرادة والفكر، أى إنهم بإنكارهم عوامل التاريخ ينكرون التطور، بل - كما يقول إدوارد سعيد - يسلبون الإنسان إنسانيته. وهذا فرع مهم من فروع النقد الثقافى، لأنه يعيد وصل ما انقطع من وشائج بين الكاتب الفرد وبين ثقافة عصره، وهى الثقافة التى يرثها من الأسلاف مثلما يتشربها من المناخ الذى يحيط به، فصورة المرأة التى نراها فى الأعمال الأدبية القديمة ليست مُطْلَقَةً مجردة بل هى من ثمار عصر معين، ومن نتاج ثقافة معينة، ولا مدخل لتفهمها بالأسلوب الصحيح إلا بدراسة هذه الثقافة.

وهكذا، وحتى لا أرهق القارئ بالمزيد عن إدوارد سعيد ومنهجه، وهو الذى خصصت له النصف الثانى من هذا **التصدير**، أختتم حديثى بتبرير اقتصارى على الحديث عن المنهج، إن كان الأمر فى حاجة إلى التبرير، فأقول إننى لن أستطيع - مهما حاولت - تلخيص أفكار هذا الكاتب العملاق، فهو يستند فى كل فكرة إلى قراءات واسعة متبحرة فى الفلسفة والأدب والتاريخ وغيرها من العلوم الإنسانية، وهو يقتطف من أقوال الثقات الكثير والكثير، ولا سبيل إلى إدراك مجمل أفكاره إلا بالإبحار فيها بتأن وتؤدة، فهى تمتد شاسعة كالبحر الذى لا حدود له، وأما إن شئت تلخيص المنهج فى كلمة أو كلمتين ، قلت إنه موقف يقوم على الإيمان المطلق بإنسانية الإنسان وقدرته على تخطى حدود الزمان والمكان، فهو - فى كل مكان على وجه هذه الأرض - ينبض دائمًا بنبض الحرية، ولذلك فإدوارد سعيد يعجب بل ويدهش دهشة الشاعر (فهو فى أعماقه شاعر فنان) عندما يتبين خداع الغرب لذاته، وتَنَكُّرَهُ لما دأب على الدعوة إليه والتغنى به على مر القرون منذ عصر النهضة الأوروبية من تمجيد لحرية الإنسان وعقله وطاقاته الإبداعية، وهو يدهش دهشة الشاعر أيضًا حين يلمح ما وقع فيه كبار المبدعين من تزييف لحقائق الواقع بسبب غلبة الإطار الفكرى الذى أقامه كبار المستشرقين بدعوى العلم والمعرفة فأوقعوا فيه قلوبًا وعقولاً كثيرة، وهو يعرب عن حيرته

حين يجد مفكرًا أصيلاً مثل كارل ماركس يقول ما يقوله عن معاناة المستضعفين ثم ينزلق فى الهوة الاستشراقية التى تبارك الاستعمار. وإدوارد سعيد يتسم فى هذا المنهج بالاتساق العلمى، فإذا أحس أنه يوشك غَضبًا أن يقع فيما وقع فيه البعض من الشطط أو المبالغة سارع بالاستدراك، ولذلك يشيع فى كتابته أسلوب الاستدراك، ويشيع التحرز فى القول، ولن يخفى على قارئ النص العربى ولع الكاتب بأدوات التحرز المعروفة مثل 'يكاد' و' تقريبًا' و'أظن ظنًّا' وما إلى ذلك، وأدوات الاستدراك مثل 'لكن' و'لو أنه' و'إن كان' وما إليها، إلى جانب أسلوب المقارنة بدلاً من التعابير المطلقة، ولجوؤه إلى النسبية من دلائل التحرز فى القول أيضًا، ومن دلائل الحرص على الحفاظ على المنهج العلمى لكتاب تدف بين جوانحه روح إنسان أولاً وعربى أو شرقى ثانيًا وباحث 'إنسانى' فى آخر المطاف.

والاتساق العلمى فى المنهج يرتبط بالاتساق الفكرى، كما يبين سيد البحراوى فى دراسته الشهيرة للمنهج، أى إن إدوارد سعيد يدين - إلى حد ما - فى اتساق منهجه العلمى إلى الاتساق فى موقفه الفكرى، وهو الموقف الذى أجاد التعبير عنه فى **المثقف والسلطة** (١٩٩٤) وسبقت لى ترجمته (القاهرة ٢٠٠٥) بل إننا نلمح هذا الاتساق على درب النقد الثقافى فى كتاب لا أظن أنه اجتذب قراءً كثيرين فى الوطن العربى لأنه يعالج الموسيقى البوليفونية، وعنوانه **تنويعات موسيقية** (١٩٩١) ويعتمد فيه سعيد على خبرته الخاصة فى العزف على البيانو فهو من المشهود لهم بالبراعة فى هذا المجال، ويعيد فيه تأكيد مذهبه الذى يقول فيه بوجود الإطار الاجتماعى المحتوم حتى لعازف البيانو الذى يتجاوز المجتمع ظاهريًا فى عزفه لكنه محكوم فى الواقع بهذا المجتمع وإن لم يكن واعيًا كل الوعى بذلك. وسعيد يدلل على صدق قضيته بأمثلة من حياة عازف البيانو الشهير والمفكر اللامع جيرالد جولد وغيره، وقد وصف بعض النقاد فى الغرب هذا الكتاب بأنه يمثل خروجًا على مذهب إدوارد سعيد أو منهجه، وليس ذلك بصحيح فالكتاب يلتزم بالمذهب التكاملى وإن كان يتحدث عن الموسيقى، فأنا أعرف من خبرتى الخاصة

بالموسيقى - كما ذكرت فى تصديرى لترجمة **تغطية الإسلام** -- مدى ارتباط ذلك الفن بالمجتمع وبالثقافة بصفة عامة، وذهن إدوارد سعيد الوقاد يأتى بتحليلات تجريدية مذهلة للحدود التى يتقيد بها فن الصنعة أو التقنية الخالصة، وهو يذكرنا فى هذه التجريدات بطاقته على التفكير الفلسفى الذى يشيع فى جوانب **الاستشراق**.

وفيما بين كتاب إدوارد سعيد عن چوزيف كونراد (١٩٦٦) وبين الطبعة الثانية **للاستشراق** ١٩٩٥ أصدر سعيد عدة كتب عرضت لبعضها ولم أعرض للبعض الآخر، ومن أهم هذه الكتب كتابه الذى وَطَّدَ بلا جدال مكانته فى عالم النقد الأدبى وهو **العالم والنص والناقد** (١٩٨٣) وهو يضم مقالات نقدية متخصصة بالغة الأهمية، ثم تأتى كتبه عن القضية الفلسطينية لا فى المرتبة الثانية بل فى نطاق آخر، أو قل فى الإطار الآخر الذى يطبق فيه المنهج الإنسانى الذى وصفته على دراسة بعض المسائل التى كانت تعتبر سياسية محضة فأحالها سعيد إلى قضايا ثقافية سياسية، مثل كتاب **المسألة الفلسطينية** (١٩٧٩) وكتاب **سياسات السلب والتجريد: كفاح الفلسطينيين فى سبيل تقرير المصير ١٩٦٩ - ١٩٩٤** (١٩٩٤) وكتاب **القلم والسيف** (١٩٩٤)، لكننى لا أستطيع أن أخوض فى الحديث عن أى من هذه الكتب فى تصديرى لكتاب **الاستشراق**، ولمن يريد الإلمام بمنهج هذا المفكر العظيم فيها جميعًا أن يطلع عليه فيما كتبه عن المثقف والسلطة فى الكتاب الذى ترجمتُه له بهذا العنوان، بل سوف يجد المبادئ الأساسية لهذا المنهج فى مقدمة المؤلف للكتاب الحالى.

سبق لى أن تحدثت عن التزامى بعلامات الوقف والوصل (الترقين) المعترف بها فى العربية المعاصرة، والتزامى بالأقواس التى يستخدمها إدوارد سعيد، إلى جانب الشرطتين، فى فصل الجمل أو الكلمات الاعتراضية عن السياق الرئيسى للجملة، فهذه من وسائل التفاوت فى النغمة أو فى النبرة، كما التزمت إلى جانب ذلك بعلامات التنصيص الواردة عنده كلها إذا كانت مزدوجة، واستخدمت علامات تنصيص مفردة لما أردت تبيانه من المصطلحات

العربية التى قد تبدو غير مألوفة للقارئ العربى فى السياق الذى يستخدمها فيه المؤلف، وأما كتابة الأسماء الأجنبية فقد حاولت فيها قدر الطاقة مراعاة الرسم العربى للاسم للنطق الشائع عنه فى **لغته**، باستثناء بعض الأسماء التى شاعت فى العربية دون أن تتفق تمامًا مع النطق الأصلى مثل لويس التى قد تكون (Lewis) أو لُوِى (Louis) فنحن نشير إلى ملوك فرنسا من حملة الاسم الأخير باسم لويس، حتى لا يظن القارئ أننى أشير إلى اسم شخص آخر .

ويتبقى لى فى هذا التصدير أن أعرب عن شكرى وتقديرى لكل من مَدَّ لى يد العون فى العمل بالترجمة والمراجعة وتصحيح التجارب الطباعية، وأبدأ بالمترجم القدير محسن زيدان الذى رافقنى فى هذا العمل فى النصف الأول كله من عام ٢٠٠٦، فكان يقرأ بانتظام كل جزء أنتهى من ترجمته، وقد يقترح اقتراحًا آخذ به فى الصياغة أيضًا، وكذلك الكاتب والمترجم الفذ أحمد صليحة، الذى يعمل حاليًا فى الأمم المتحدة، فى نيويورك، الذى أعاننى فى بعض الترجمات عن الفرنسية، والأستاذة الدكتورة منى إبراهيم، الأستاذة فى قسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة، التى قرأت المخطوط كله قبل الطباعة ولفتت نظرى إلى ما قد يحتاج إلى تعديل، فلهم منى جزيل الشكر والتقدير.

وأود أن أعرب عن امتنانى الخاص للصديقة العزيزة الأستاذة الدكتورة أمينة رشيد، الناقدة الجليلة ورئيسة قسم اللغة الفرنسية سابقًا بجامعة القاهرة، لتفضلها بمراجعة جميع الترجمات الواردة فى الكتاب عن اللغة الفرنسية وهى كثيرة، وكذلك للصديقة العزيزة الأستاذة الدكتورة منى أبو سنة، المفكرة والباحثة الجادة، والأستاذة فى جامعة عين شمس، لتفضلها بمراجعة جميع الترجمات عن الألمانية.

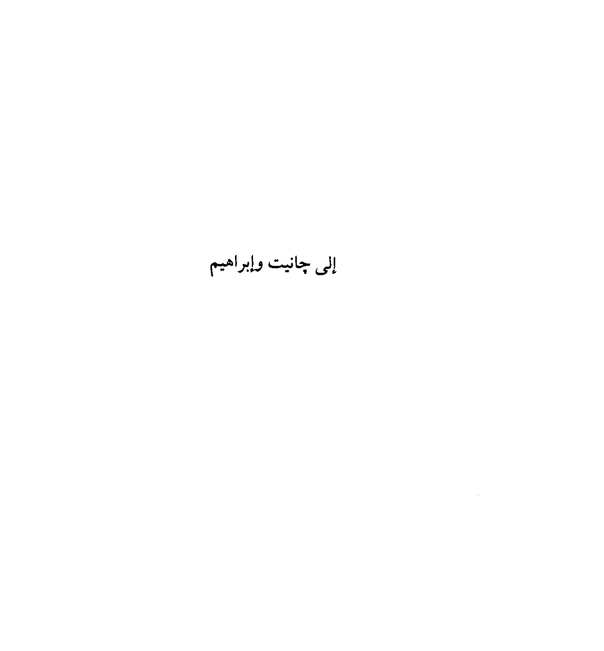
وأخيرًا وليس آخرًا قطعًا لابد أن أسجل بالعرفان شكرى لصديق العمر، العلامة والناقد والأديب الدكتور ماهر شفيق فريد، الأستاذ فى قسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة، فهو حُجَّةُ هذا الجيل فى الدراسات الأدبية

والنقدية، ولم يَبْخَلْ عليّ يومًا بمراجعة مـا أطلب إليه مراجعته من تأليف أو ترجمـة، فلقد تفضل بقراءة المخـطوط وأشار إلى ما يحتـاجه من تدارك أو تعديل أو تصويب، فله منى صادق الشكر والامتنان، وخصوصًا لتشجيعه لى على المضى فى الترجمة وتحمل مشاق هذا النص العسير.

وبعد فـأرجو أن أكون قد حـققت ما أصـبو إليه من إخـراج نص عربى يجمع بين الدقة والوضوح فى نقل فكر هذا المفكر العربى العالمى، وفاءً بحق القارئ العربى فى هذا الجيل فى كل مكان فى أن يطلع على ثمار قريحته فى هذا الكتاب 'العمدة'، وما دفـعنى إليه إلا إحساسى بحق القـارئ العربى وحق إدوارد سعيد فى أن يُقرأ كتابه بيسر وسهولة.

محمد عنانى

القاهرة - ٢٠٠٦



إلى چانيت وإبراهيم



شكر وتقدير

قضيت عدة سنوات أقرأ عن الاستشراق، ولكننى كتبت معظم هذا الكتاب فى العام الدراسى ١٩٧٥-١٩٧٦، وهو العام الذى قضيته زميلاً فى مركز ستانفورد للدراسات العليا فى العلوم السلوكية فى كاليفورنيا. وقد أسعدنى الحظ، فى هذه المؤسسة الفريدة والكريمة، لا بالاستفادة الممتعة فحسب من عدة زملاء بل أيضًا بما تلقيته من عَوْن من چوان وورمبران، ومن كريس هوث، ومن چين كيلماير، ومن بريستون كَتْلَر، ومن مدير المركز جاردنر لينزى. وأما قائمة أسماء الأصدقاء والزملاء والطُّلاب الذين قرأوا أو استمعوا إلى أجزاء من المخطوط أو المخطوط كله، فهى قائمة طويلة إلى الحد الذى يسبب لى حرجًا، وقد يسبب الآن بعد نشر الكتاب أخيرًا حرجًا لهم كذلك. ومع ذلك فلابد أن أسجل امتنانى للتشجيع الذى تلقيته من چانيت وإبراهيم أبو لُغد، ونعوم تشومسكى، وروجر أووين، وهو التشجيع الذى كان عونًا دائمًا لى، إذ تابعوا هذا المشروع من بدئه إلى منتهاه. ولابد أن أذكر بالتقدير والامتنان أيضًا ذلك الاهتمام المفيد والنظرات النقدية التى أبداها الزملاء والأصدقاء والطُّلاب فى أماكن شتى، فلقد أدت أسئلتهم ومناقشاتهم

إلى شحذ حدِّ النص بدرجة كبيـرة. وأما أندريه شيفرين وچين مورتون، من دار نشـر پانثيـون بوكس فكانا مـثـلاً عليـا للناشر والمحـرر على التـرتيب، وبفضلهما أصـبحت مشقة إعداد المخطوط (وهى مشـقة للمؤلف على الأقل) عملاً يتسم بذكاء أصيل وتعلَّمْتُ منه ما تعلمت. وساعدتنى مريم سعيد كثيرًا ببحوثها فى بواكير تاريخ المؤسسات الاستشراقية الحديثة، ولكن، إلى جانب ذلك، كان الدعم الذى قَدَّمَتْهُ بدافع الحب سببًا لا فى استمتاعى فقط بالعمل فى هذا الكتاب بل أيضًا فى قيامى به أصلاً.

أ. و. س. نيويورك
سبتمبر / أكتوبر ١٩٧٧



المقدمـــة

زار صحفى فرنسى مدينة بيروت فى أثناء الحرب الأهلية الرهيبة فى عامى ١٩٧٥ - ١٩٧٦، وعندما شاهد الخراب الذى حل فى وسط المدينة كتب يعرب عن أسفه قائلاً إن المنطقة ''كان مظهرها يوحى فى يوم من الأيام بأنها تنتمى إلى **الشرق** الذى وصفه كل من شاتوبريان ونيرڤال''[1] فى مطلع القرن التاسع عشر. وكان، بطبيعة الحال، مصيبًا فى وصفه للمكان فى حدود النظرة الأوروبية. فلقد كان **الشرق** شبه اختراع أوروبى، وكان منذ الزمن الغابر مكانًا للرومانس، أى قصص الحب والمغامرات، والكائنات الغريبة، والذكريات والمشاهد التى لا تُنسى، والخبرات الفريدة الرائعة، وكان الشرق آنذاك فى طريقه للاختفاء، بل ربما كان من زاوية معينة قد اختفى بالفعل وأصبح ينتمى للماضى الذى باد وانقضى عهده. وربما لم ير الصحفى أن الشرقيين أنفسهم يهمهم ما حدث، وأنهم كانوا يقيمون فى هذا المكان حتى فى زمن شاتوبريان ونيرڤال، وأنهم هم الذين يتعرضون للمعاناة، فلم يكن يعنى الزائر الأوروبى إلا الصورة الأوروبية التى تمثل الشرق وما آلت إليه

الآن، وكانت تلك الصورة ومصيرها يتمتعان بدلالة مشتركة ومتميزة فى عيون الصحفى وقرائه الفرنسيين.

أما الأمريكيون فلن يخامرهم ذلك الإحساس نفسه إزاء الشرق، بل الأرجح أن يرتبط الشرق فى أذهانهم بصور بالغة الاختلاف، أى بصور الشرق الأقصى (وخصوصًا صور الصين واليابان). ويختلف البريطانيون والفرنسيون عن الأمريكيين، كما يختلف - ولو إلى درجة أقل - الألمانيون والروسيون والإسبانيون والبرتغاليون والإيطاليون والسويسريون، فى أن للبريطانيين والفرنسيين تقاليد مديدة فيما سوف أطلق عليه تعبير **الاستشراق** وأعنى به التفاهم مع الشرق بأسلوب قائم على المكانة الخاصة التى يشغلها هذا الشرق فى الخبرة الأوروبية الغربية. فليس الشرق وحسب مجاورًا لأوروبا، بل إنه أيضًا موقعُ أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية، وهو مصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافى، وهو يمثل صورة من أعمق صور **الآخر** وأكثرها تواترًا لدى الأوروبيين. أضف إلى ذلك أن الشرق قد ساعد

فى تحـديد صورة أوروبـا (أو الغرب) باعـتـباره الصـورة المضـادة، والفكرة والشخصيـة والخبرة المضادة. ومع ذلك فلا يعتـبر أى جانب من جوانب هذا الشرق مـحض خيال، فـالشرق جـزء لا يتجزأ من الحـضارة **المادية** والثقـافة الأوروبية. والاسـتشـراق يعبر عن هذا الجـانب ويمثله ثقـافيًا، بل وفكريًا، باعتبار الاستشراق أسلوبًا 'للخطاب'، أى للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفـردات وبحوث علمـية، وصـور، ومذاهب فكرية، بـل وبيروقراطـيات استعمارية وأساليب استعمارية. وفى مقابل ذلك يبدو فهم الأمريكيين للشرق أقل تصلبًا إلى حد كبير، ولابد أن مغامراتنا الأخيرة فى اليابان وكوريا والهند الصينية تعمل حاليًا على إيجاد وعى أقرب للتعقل والواقعية "**بالشرق**". كما إن التوسع فى الدور السياسى والاقتـصادى الذى تنهض به أمريكا فى الشرق الأدنى (الشرق الأوسط) يؤثر تأثيرًا كبيرًا فى فهمنا لذلك **الشرق**.

وسوف يتـضح للقارئ (ويزداد الوضوح فى الصفـحات الكثيرة التـالية) أننى أعنى بمصطلح الاستشراق عدة أمور يعتمد بعضها على بعض، وتبدو - فى رأيى - مترابطة. وأما أيسر التعريفات المقـبولة للاستشراق فهو أنه مبحث أكـاديمى، بل إن هذا المفهـوم لا يزال مـسـتخدمًـا فى عـدد من المؤسسـات الأكاديمية، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء لبحوث فى موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك فى مجال الأنثروبولوچيا أى علم الإنسان، أو علم الاجـتمـاع، أو التاريخ، أو فقـه اللغة، وسـواء كان ذلك يتـصل بجوانب الشـرق العامـة أو الخاصـة، والاستـشراق إذن وصف لهـذا العمل. ومن الصحيح أن **الاستشراق** مصطلح لم يعد يتمتع بالحظوة القديمة، فالمتـخصصون يفـضلون استخـدام مصطلح **الدراسات الشـرقية** أو مصطلح **دراسات المناطق**، لسببين، السبب الأول هو أنه يتسم بقدر أكبر مما ينبغى من الغموض والتعميم، والثانى هو أن من ظلال مـعانيه الإيحاء بالاستعلاء الذى كان المديرون الأجـانب يتسمـون به فى عهد الاسـتعمـار الأوروبى فى القرن التاسع عشـر ومطلع القرن العشرين. ومع ذلك فمـا زالت الكتب تكتب وما زالت المؤتمرات تعقد حول "الشرق" باعتبـاره الموضوع الرئيسى، وهى التى

تقيم حججها على ما قاله المستشرقون القدماء أو المحدثون باعتبارهم موضع الثقة. ومعنى هذا أن الاستشراق، حتى ولو لم يكتب له البقاء بالصورة القديمة، لا يزال حيًّا فى الحياة الأكاديمية من خلال ما أرساه من مذاهب وقضايا فكرية بشأن ''الشرق'' و''الشرقى''.

ولكن للاستشراق معنى أعم وأشمل، يتصل بهذه التقاليد الأكاديمية، وهى التى يرصد هذا الكتاب، إلى حد ما، أقدارها وهجراتها وتخصصاتها وأحوال بثها، فالاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودى والمعرفى بين ما يسمى ''الشرق'' ، وبين ما يسمى (فى معظم الأحيان) ''الغرب'' . وهكذا فإن عددًا بالغ الكثرة من الكتاب - من بينهم شعراء، وروائيون، وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية، واقتصاديون، ومديرون إمبرياليون - قد قبلوا التمييز الأساسى بين الشرق والغرب باعتباره نقطة انطلاق لوضع نظريات مفصلة، وإنشاء ملاحم، وكتابة روايات، وأوصاف اجتماعية، ودراسات سياسية عن الشرق، وعن أهله وعاداته، وعن ''عقله'' ، ومصيره، وهلم جرًّا. وهذا اللون من الاستشراق قد يضم أيسخولوس، مثلاً، وفكتور هوجو، ودانتى وكارل ماركس. وسوف أتناول فى مرحلة لاحقة من هذه المقدمة المشكلات المنهجية التى يصادفها الباحث فى مثل هذا ''المجال'' الذى يتسع لشتى التفسيرات.

والتبادل القائم بين المعنى الأكاديمى للاستشراق والمعانى التى تعتبر خيالية إلى حد ما تبادل ثابت، وقد بدأت حركة التبادل الكبيرة والمنتظمة - بل والقائمة أحيانًا على نظم ثابتة - بين هذين المعنيين منذ أواخر القرن الثامن عشر. وهنا آتى إلى المعنى الثالث للاستشراق، وهو معنى يستند فى تعريفه إلى عناصر تاريخية ومادية أكثر مما يستند المعنيان الآخران. فإذا اعتبرنا أواخر القرن الثامن عشر نقطة انطلاق عامة إلى حد بعيد، استطعنا أن نناقش ونحلل الاستشراق بصفته المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق - والتعامل معه معناه التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدريسه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوبًا غربيًّا

للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه. وقد انتفعت هنا بالفكرة التى طرحها ميشيل فوكوه عن 'الخطاب'، على نحو ما عرضها فى كتابه **علم آثار المعرفة** وفى كتابه الآخر **التأديب والعقاب**، فى تحديدى لمعنى الاستشراق. والحجة التى أطرحها تقول إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لونًا من ألوان 'الخطاب' فلن نتمكن مطلقًا من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذى مكَّنَ الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق - بل وابتداعه - فى مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفى المجالات العسكرية، والأيديولوجية، والعلمية، والخيالية، فى الفترة التالية لعصر التنوير. ولقد بلغ من توطيد مكانة الاستشراق أن أحدًا لم يكن يُقْدِمُ على الكتابة أو التفكير أو اتخاذ أى إجراء بصدد الشرق دون أن يأخذ فى حسبانه القيود التى يفرضها الاستشراق على الفكر والعمل. وموجز القول إن الشرق لم يكن، بسبب الاستشراق، مجالاً لحرية الفكر أو العمل (ولا يزال الأمر كذلك). وليس معنى هذا أن الاستشراق هو الذى يحدد من جانب واحد ما يمكن أن يقال عن الشرق، ولكنه يعنى أننا نواجه شبكة كاملة من المصالح التى تتدخل (وهى لذلك تشارك دائمًا) فى أى مناسبة تتعلق بذلك الكيان الغريب الذى يسمى ''الشرق''. وأما الأساليب التى يجرى بها ذلك فهى ما يحاول هذا الكتاب أن يعرضه ويشرحه. وهو يحاول أن يبيِّن أيضًا كيف زادت الثقافة الأوروبية من قوتها ودعمت هويتها من خلال وضعها لذاتها فى مقابل الشرق باعتبارها ذاتًا بديلة أو حتى دفينة.

ويختلف الارتباط الفرنسى البريطانى بالشرق اختلافًا كميًّا وكيفيًّا - من الناحيتين التاريخية والثقافية - عن ارتباط أى دولة أوروبية أو أمريكية، وذلك حتى بزغ نجم الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. والحديث عن الاستشراق إذن يعنى الحديث أساسًا عن المشروع الثقافى البريطانى والفرنسى، وإن لم يكن ذلك مقصورًا عليه، وهو مشروع ذو أبعاد متفاوتة تضم من الأصقاع ما يتفاوت تفاوت الخيال نفسه، ويشمل الهند بأكملها وبلاد الشام، ونصوص الكتاب المقدس وما ورد ذكره فيها من أراض، وتجارة التوابل،

والجيوش الاستعمارية والتقاليد المديدة التى أرساها المديرون الاستعماريون، والمناهج والمواد الدراسية، وأعدادًا لا تحصى من ''خبراء'' الشرق و''العاملين'' به، وكراسى أساتذة ''الشرق'' ، والمجموعة المنوعة والمُرَكَّبة من الأفكار الخاصة بالشرق (الاستبداد الشرقى، بهاء الشرق وزوعته، ونزوعه للقسوة واللذة الحسية) والكثير من الطوائف الشرقية، والفلسفات وألوان الحكمة الشرقية التى طَوَّعها الناس لتلائم الحياة الأوروبية - ولنا أن نسترسل في هذه القائمة حتى ما تبدو لها نهاية. وما أقوله هو إن الاستشراق قد نشأ نتيجة علاقة التقارب الخاص بين فرنسا وبريطانيا من ناحية، وبين الشرق من ناحية أخرى، وكان الشرق ينحصر معناه الفعلى حتى العقود الأولى من القرن التاسع عشر فى الهند والأراضى المذكورة فى الكتاب المقدس. ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت لفرنسا وبريطانيا السيطرة على الشرق والاستشراق، وأما منذ انتهاء هذه الحرب فأمريكا هى التى تسيطر على الشرق وتتبع فى ذلك المنهج الذى كانت تتبعه فرنسا وبريطانيا ذات يوم. وهذا التقارب الذى نلمح فيه قوة مثمرة إلى حد هائل، ولو تجلى فيه التفوق النسبى لقوة الغرب (بريطانيا أو فرنسا أو أمريكا) هو الذى أخرج الكَمّ الضخم من النصوص التى أقول إنها استشراقية.

ولابد لى أن أقول فورًا إننى، على كثرة الكتب والمؤلفين الذين تناولتهم بالفحص، كان علىّ أن أستبعد عددًا آخر أكبر بكثير. ولكن حجتى لا تعتمد على قائمة شاملة للنصوص التى تتناول الشرق، ولا على عدد محدد بوضوح من النصوص والمؤلفين والأفكار التى تمثل مذهب الاستشراق، بل إننى اعتمدت على بديل منهجى مختلف - عموده الفقرى هو، بمعنى معين، مجموعة التعميمات التاريخية التى طرحتُها فى هذه المقدمة - وأريد الآن أن أناقشها بالمزيد من التفصيل التحليلى.

(٢)

كانت نقطة انطلاقى افتراض أن الشرق ليس من الحقائق القاصرة ذاتيًا فى الطبيعة بمعنى أنه لا يقتصر على كونه موجودًا وحسب، مثلما لا يقتصر مفهوم الغرب على أنه موجود وحسب، وعلينا أن نأخذ مأخذ الجد الملاحظة الثاقبة التى أبداها ڤيكو والتى تقول إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم وإن ما يستطيعون أن يعرفوه محدود بما صنعوه، وأن نطبق هذه الملاحظة على الحقائق الجغرافية، فندرك أن البشر هم الذين صنعوا ويصنعون 'المحليات' و'المناطق' والقطاعات الجغرافية من أمثال ''**الشرق**'' و''**الغرب**'' فكل منهما كيان جغرافى ثقافى، ناهيك بكونه كيانًا تاريخيًّا. وهكذا فإن **الشرق**، شأنه فى هذا شأن **الغرب** نفسه، يمثل فكرة لها تاريخ وتقاليد فكرية، وصور بلاغية، ومفردات جعلتها واقعًا له حضوره الخاص فى الغرب وأمام الغرب. وهكذا فإن الكيانين الجغرافيين يدعمان بعضهما البعض، كما إنهما - إلى حد ما - يعكسان صور بعضهما البعض.

ولكن قولى هذا ليس مطلقًا ولابد أن أذكر عددًا من الشروط المعقولة التى تحدد معناه، فمن الخطأ، أولاً وقبل كل شىء، أن نستنتج منه أن الشرق كان **فى جوهره** فكرة أو ابتكارًا لا مقابل له فى دنيا الواقع. وعندما قال دزرائيلى فى روايته **تانكريد** إن الشرق 'حياة عملية' كان يعنى أن الأذكياء من الشباب فى الغرب سوف يجدون أن اهتمامهم بالشرق قد تحول إلى عاطفة مشبوبة تبتلع كل ما عداها، ويجب ألا يفهم من كلامه أنه يعنى أن الشرق **لا يمثل إلا** حياة عملية للغربيين. فلقد وُجِدَتْ (وتوجد) ثقافات وأمم تقع جغرافيا فى الشرق، وكل منها له حياة وتاريخ وعادات تتسم بواقع صلب أعظم من كل ما يمكن أن يقال تعبيرًا عنه فى الغرب، وهذا واضح، ولا تعتزم هذه الدراسة عن **الاستشراق** أن تضيف شيئًا يذكر إلى هذه الحقيقة، إلا الاعتراف بصدقها ضمنيًّا. ولكن ظاهرة الاستشراق التى أدرسها هنا ليس موضوعها مدى صدق الاستشراق فى تصوير الشرق ''الحقيقى''، ولكن موضوعى الرئيسى هو الاتساق الداخلى للاستشراق والأفكار التى أتى بها عن

الشرق (كالقول بأن الشرق 'حياة عملية') بغض النظر عن أى صدق أو كذب فى تصوير الشرق "الحقيقى". والذى أرمى إليه هو أن ما يقوله دزرائيلى عن الشرق يشير بصفة أساسية إلى ذلك الاتساق المصطنع، أى إلى تلك الكوكبة المنتظمة من الأفكار باعتبارها المَعْلَمَ البارز للشرق، لا إلى مجرد وجوده، إذا استخدمنا تعبير الشاعر والناقد والاس ستيفنز.

ومن هذه الشروط ثانيًا أنه من المحال تفهم الأفكار والثقافات والتاريخ، أو دراستها دراسة جادة، دون دراسة القوة المحركة لها، أو بتعبير أدق دون دراسة تضاريس القوة أو السلطة فيها. فمن المخادعة الاعتقاد بأن الخيال وحده قد فرض خلق صورة الشرق، أى جعله يتخذ الصورة التى رسمها المستشرقون، أو الاعتقاد بإمكان حدوث ذلك على الإطلاق. فالعلاقة بين الغرب والشرق علاقة قوة، وسيطرة، ودرجات متفاوتة من الهيمنة 'المركَّبة'، ويدل عليها بدقة عنوان الكتاب الرائع الذى كتبه ك.م. پانيكار وهو **آسيا والسيطرة الغربية**[٢] . ولم يكن سبب اكتساب الشرق للصورة التى رُسم بها يقتصر على أن من رسموه اكتشفوا أنه يمكن أن يصبح "شرقيًّا" بالصورة الشائعة لدى الأوروبيين العاديين فى القرن التاسع عشر، ولكنه يتجاوزه إلى اكتشاف إمكان **جعله** كذلك أى **إخضاعه** لتلك الصورة الجديدة للشرق. ولا يكاد أحد يوافق على أن مقابلة الروائى الفرنسى فلوبير مع غانية مصرية هو الذى أخرج لنا نموذج المرأة الشرقية الذى امتد تأثيره واتسع نطاقه، ولكن هذه المرأة لم تتحدث مطلقًا عن نفسها، ولم تصور قط مشاعرها أو تُعبِّر عن وجودها أو تاريخها، بل إنه **هو** الذى تحدث باسمها وصَوَّرها. وكان هو أجنبيًّا، يتمتع بثراء نسبىٍّ، وكان رجلاً، وهذه جميعًا حقائق تاريخية مكَّنَتْه من فرض سيطرته ومكَّنته لا من امتلاك كشك هانم جسديًّا فقط بل أيضًا من التحدث باسمها، وإطلاع قرائه على جوانب "تمثيلها للمرأة الشرقية". والحجة التى أطرحها هنا هى أن موقع القوة الذى كان يحتله فلوبير إزاء كشك هانم لم يكن يمثل حالة فردية، بل إنه يمثل بصدق نسق القوى النسبية بين الشرق والغرب، ويمثل 'الخطاب' الخاص بالشرق الذى نشأ بفضل موقع القوة المذكور.

ويفضى بنا هذا إلى شرط ثالث وهو أنه من الخطأ افتراض أن هيكل الاستشراق لا يزيد عن كونه هيكلاً من الأكاذيب أو الأساطير وأننا إذا ذكرنا الحقائق لدحض هذه وتلك فسوف ينهار البناء وتذروه الرياح، وأنا أعتقد شخصيًا أن القيمة الكبرى للاستشراق تكمن فى كونه دليلاً على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشرق أكثر من كونه 'خطابًا' صادقًا حول الشرق (وهو ما يزعمه الاستشراق فى صورته الأكاديمية أو البحثية) ومع ذلك فعلينا أن نحترم ونحاول أن ندرك ما يتسم به 'خطاب' الاستشراق من قوة متماسكة متلاحمة الوشائج، والروابط الوثيقة إلى أبعد حد بينه وبين المؤسسات السياسية والاقتصادية الاجتماعية التى تمنحه القوة، وقدرته الفائقة على الاستمرار. وعلى كل حال، فإن أى مذهب فكرى يستطيع الصمود دون تغيير، واستمرار التمتع بمنزلة العلم الذى يتعلمه الناس (فى المعاهد التعليمية والكتب والمؤتمرات والجامعات ومعاهد تخريج العاملين بوزارة الخارجية) منذ عصر إرنست رينان، فى فرنسا، فى أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر فى الولايات المتحدة، لابد أن يكون أقوى من مجموعة من الأكاذيب وحسب. وليس الاستشراق إذن خيالاً أوروبيًا متَوَهَّمًا عن الشرق، بل إنه كيان له وجوده النظرى والعملى، وقد أنشأه من أنشأه، واستُثْمِرتْ فيه استثماراتٌ مادية كبيرة على مر أجيالٍ عديدة. وقد أدى استمرار الاستثمار إلى أن أصبح الاستشراق، باعتباره مذهبًا معرفيًا عن الشرق، شبكة مقبولة تسمح منافذها بتسريب صورة الشرق إلى وعى الغربيين، مثلما أدى تكاثر ذلك الاستمرار نفسه، بل وتحوله إلى مصدر حقيقى للإنتاج والكسب، إلى تكاثر الأقوال والأفكار التى تتسرب من الاستشراق إلى الثقافة العامة.

وقد وضع جرامشى التمييز التحليلى المفيد بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى، فالأول يعنى الهيئات الطوعية (أو قل العقلانية والبريئة من القسر على أقل تقدير) مثل المدارس، والعائلات والنقابات، والثانى يعنى مؤسسات الدولة (الجيش والشرطة والبيروقراطية المركزية) والتى تتولى السيطرة المباشرة

بين أبناء الشعب. وسوف تجد أن الثقافة حية عاملة داخل المجتمع المدنى، حيث لا يتحقق تأثير الأفكار والمؤسسات والأشخاص الآخرين من خلال السيطرة بل من خلال الرضى وفق تعبير جرامشى. وهكذا فإننا نرى فى أى مجتمع غير شمولى أن أشكالاً ثقافية معينة تتغلب على غيرها، مثلما نرى أن أفكارًا معينة تتمتع بنفوذ أكبر من غيرها، وقد أطلق جرامشى على شكل هذه 'الزعامة' الثقافية لفظ **الهيمنة**، وهو مفهوم لا غنى لنا عنه فى إدراك حقيقة الحياة الثقافية فى البلدان الصناعية فى الغرب. ولقد كانت الهيمنة، أو قل النتيجة العملية المترتبة على الهيمنة الثقافية، هى التى كتبت للاستشراق استمراره وقوته اللذين يدور حولهما حديثى حتى الآن. وغالبًا ما يقترب الاستشراق مما يسميه دنيس هاى 'فكرة أوروبا'[٣] ويعنى بها الفكرة الجماعية التى تحدد هويتنا ''نحن'' الأوروبيين وتفرق بينها وبين جميع ''الآخرين'' غير الأوروبيين بل إننا نستطيع أن نقول إن العنصر الرئيسى فى الثقافة الأوروبية هو على وجه الدقة الذى جعل تلك الثقافة مهيمنة داخل أوروبا وخارجها، أى فكرة الهوية الأوروبية باعتبارها هوية تتفوق على جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية. هذا إلى جانب هيمنة الأفكار الأوروبية عن الشرق، وهى التى تُكرر القول بالتفوق الأوروبى على التخلف الشرقى، وهو القول الذى عادة ما يتجاهل إمكان وجود مفكر يتمتع بدرجة أكبر من الاستقلال أو التشكك وقد تكون له آراؤه المختلفة فى هذا الأمر.

ويعتمد الاستشراق فى وضع استراتيجيته، بأسلوب يتسم بالاتساق، على هذا التفوق المرن فى **الأوضاع**، ومعناه وضع الغربى فى سلسلة كاملة من العلاقات التى يمكن أن تنشأ مع الشرق بحيث تكون له اليد العليا فى كل علاقة منها. ولماذا لا يكون الأمر كذلك، خصوصًا فى الفترة التى بزغ فيها نجم أوروبا بزوغًا فذًّا منذ أواخر عصر النهضة إلى الوقت الحاضر؟ لقد حضر العلماء أو الباحثون أو المبشرون أو التجار أو الجنود إلى الشرق، أو فكروا فى أمر الشرق، لأنهم **كانوا يستطيعون الحضور** إلى الشرق، أو التفكير فى الشرق، دون مقاومة تذكر من جانب الشرق. ففى الإطار العام لاكتساب

المعرفة بالشرق، وتحت مظلة الهيمنة الغربية على الشرق فى الفترة التى بدأت فى أواخر القرن الثامن عشر، نشأت صورة مُرَكَّبَةٌ للشرق، وأصبحت ملائمة للدراسة فى المعاهد العليا، وللعرض فى المتاحف، ولإعادة الصوغ فى وزارة المستعمرات، وللاستشهاد بها نظريًا فى الأطروحات الخاصة بعلم الإنسان (الأنثروبولوچيا) وعلم الأحياء (البيولوجيا) وعلم اللغة، ودراسات الأعراق والدراسات التاريخية عن الجنس البشرى والكون، إلى جانب الاستشهاد بنماذج منها فى النظريات الاقتصادية والاجتماعية للتنمية والثورة والشخصية الثقافية، وسمات الفرد الوطنية والدينية. أضف إلى ذلك أن الفحص الإبداعى للموضوعات الشرقية كان يستند بصورة شبه كلية إلى وعى غربى سائد، وهو الوعى الذى أفرز تلك الصورة المركزية للشرق التى لم يطعن فيها أحد، وكان ذلك أولاً وفق أفكار عامة تحدد من هو الشرقى أو ما هو الشرقى، وبعد ذلك وفق منطق تفصيلى لا يخضع فحسب لحقائق الواقع الفعلى بل تمليه شتى الرغبات وضروب القمع والاستثمار والتوقعات. فإذا كنا نستطيع الإشارة إلى بعض الأعمال الاستشراقية العظيمة القائمة على البحوث الأصيلة، مثل **المنتخبات العربية** التى وضعها سلفستردى ساسى، أو كتاب **وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم** الذى كتبه إدوارد وليم لين، فعلينا أيضًا أن نذكر أن الأفكار العنصرية لدى رينان وجوبينو قد أملتها نفس النزعة، مثل عدد كبير من الروايات الإباحية التى كتبت فى العصر الفكتورى أى فى الفترة ١٨٣٧ - ١٩٠١ (انظر التحليل الذى يقدمه ستيفنز ماركوس لما يسميه "التركى الشهوانى")(٤).

ومع ذلك فعلينا أن نطرح على أنفسنا مرارًا هذا السؤال: أى الأمرين أهم فى الاستشراق؟ الأمر الأول هو مجموعة الأفكار العامة التى تتجاهل كمية المادة العلمية المتاحة - ومن ذا الذى ينكر أن هذه المادة تتخللها أفكار التفوق الأوروبى، وشتى ألوان العنصرية، والإمبريالية، وأشباه ذلك، وكذلك الأفكار المتصلبة عن "الشرقى" بصفته لونًا من ألوان التجريد المثالى الذى لا يتغير - والأمر الثانى هو الأعمال البالغة التنوع والتى كتبها عدد لا يكاد

يحصى من المؤلفين المتميزين الذين نستطيع أن نعتبرهم نماذج فردية للمؤلفين الذين تناولوا الشرق، والواقع، من زاوية معينة، أن البديلين، العام منهما والخاص، يمثلان منظورين للمادة نفسها، ففى كلتا الحالتين علينا أن نتناول الرواد فى هذا المجال مثل وليم جونز، المستشرق البريطانى ابن القرن الثامن عشر، وكبار الفنانين مثل نيرڤال، الشاعر الفرنسى ابن القرن التاسع عشر، ومعاصره فلوبير، الروائى الفرنسى. ولماذا يتعذر استعمال المنظورين معًا، أو أحدهما بعد الآخر؟ أفلا يتجلى خطر تشويه الحقيقة (من نوع ذلك التشويه نفسه الذى اتسمت به مذاهب الاستشراق الأكاديمية على الدوام) إذا التزمنا بصورةٍ منتظمة بمستوى فى الحديث أشد تعميمًا أو تخصيصًا مما ينبغى؟

تنحصر مخاوفى فى أمرين: التشويه وعدم الدقة، أو بالأحرى ذلك اللون من عدم الدقة الذى ينتج عن التعميم القائم على الجمود المذهبى المبالغ فيه، أو عن التركيز على حالات فردية استنادًا إلى المنطق الوضعى وحده. ولقد حاولت، عند محاولة التصدى لهذه المشكلة، أن أتناول ثلاثة جوانب من واقعى الشخصى المعاصر، وهى الجوانب التى ظهر لى أنها تمثل المخرج من الصعوبات الخاصة بالمنهج وبالمنظور، وهى التى أناقشها هنا، وهى صعوبات قد ترغم المرء أولاً على كتابة موضوع جدلىٍّ فظٍّ يتسم بمستوى من التعميم المفرط وغير المقبول، بحيث يصبح بذل الجهد فيه غير مُجْدٍ، وقد ترغمه ثانيًا على كتابة سلسلة من التحليلات التفصيلية والفردية المبالغ فى خصوصيتها إلى الحد الذى يعمى عينيه تمامًا عن الخطوط العامة التى تسير فيها القوى المحركة فى هذا المجال، وهى التى تمنحه قوته الخاصة. كيف نستطيع إذن إدراك الصفات الفردية والتوفيق بينها وبين السياق الفكرى العام المهيمن، وهو أبعد ما يكون عن السلبية أو الاستبداد وحسب؟

(٣)

أشرت إلى ثلاثة من جوانب واقعى الشخصى، ولابد لى من شرحها ومناقشتها مناقشة موجزة حتى يتضح للقارئ كيف اهتديت إلى هذا المنهج المحدد فى البحث والكتابة.

١ - التمييز بين المعرفة البحتة والمعرفة السياسية:

من أيسر اليسير القول بأن معرفة الشاعرين شيكسبير أو وردزورث معرفةٌ غير سياسية، وأن معرفة الصين المعاصرة أو الاتحاد السوفييتى معرفةٌ سياسية. والصفة الرسمية والمهنية التى يتصف بها عملى هى صفة "دارس العلوم الإنسانية" ، وهو لقب يعنى أن العلوم الإنسانية هى مجال تخصصى ومن ثم ينفى وجود أى طابع سياسى لعملى فى هذا المجال، وبطبيعة الحال فإننى أستعمل هنا جميع هذه العناوين والمصطلحات دون الإيحاء بأى ظلال معانٍ لها، ولكننى أعتقد أن عامة الناس يؤمنون بصحة ما أشرت إليه. ومن أسباب القول بأن دارس العلوم الإنسانية الذى يكتب عن الشاعر وردزورث أو أن محرر المجلة الأدبية المتخصص فى الشاعر كيتس، لا شأن له بالسياسة هو أن ما يفعله ليس له تأثير سياسى مباشر فى الواقع بالمعنى المعتاد لهذا التعبير. وأما الباحث المتخصص فى الاقتصاد السوفييتى فإنه يعمل فى مجال مشحون إلى أقصى درجة، والحكومة تبدى اهتمامًا كبيرًا به، كما إن ما ينتهى إليه من دراسات أو مقترحات قد يستعملها راسمو السياسات، ومسئولو الحكومة، والاقتصاديون العاملون بالمؤسسات، وخبراء الاستخبارات. ولنا أن نوسع من نطاق التمييز بين "دارسى العلوم الإنسانية" وغيرهم ممن تترتب على عملهم سياسات معينة، أو ممن يتسم عملهم بأهميته السياسية، إذا قلنا إن اللون الأيديولوجى للفئة الأولى ذو أهمية عارضة للسياسة (وإن كان من الممكن أن يكون بالغ الأهمية لزملائهم العاملين فى المجال نفسه، وقد يعترض البعض على توجهٍ ستالينىٍّ أو فاشىٍّ أو مذهب ليبرالى بالغ التحرر عند أحدهم) وإن أيديولوجية الفئة الثانية مبثوثة بصورة مباشرة فى نسيج المادة التى تدرسها - بل إن العلوم السياسية وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع فى الدراسات الأكاديمية الحديثة علوم أيديولوجية - ومن هنا كان التسليم بأن دراساتهم دراسات "سياسية" .

ومع ذلك فإن الشرط الحاسم الذى تصطدم به معظم ألوان المعرفة المنتجة فى الغرب المعاصر (وأنا أتحدث هنا بصفة أساسية عن الولايات المتحدة) هو

أن تكون منزهة عن السياسة، بمعنى أن تكون علمية أكاديمية محايدة، تعلو على مستوى المعتقدات المذهبية الحزبية أو ضيقة الأفق. وقد يكون من المحال على المرء أن يطعن فى هذا الطموح من الناحية النظرية، ولكننا نرى عند التطبيق أن الواقع الفعلى يثير مشكلات كبرى، إذ لم يهتد أحد قط إلى وسيلة تمكّن الباحث من عزل نفسه عن ظروف الحياة من حوله، أو من المشاركة (واعيًا أو دون وعى) فى طبقة من الطبقات، أو مجموعة من المعتقدات، أو من الانشغال بمركز اجتماعى أو حتى من مجرد ممارسة حياته باعتباره عضوا فى مجتمع معين. ولا تتوقف هذه الاعتبارات عن التأثير فيما يفعله فى مهنته، حتى ولو كانت بحوثه ونتائجها تحاول، بطبيعة الحال، أن تصل إلى التحرر النسبى من العوائق النفسية ومن القيود التى يفرضها واقع الحياة اليومية الذى لا يرحم. ولا شك فى وجود معرفة أقل انحيازًا، لا أكثر انحيازًا، من الفرد الذى ينتجها (وهو الذى يتعثر فى شراك ظروف الحياة التى تُشتِّتُ انتباهه)، ولكن هذا لا يعنى أن هذه المعرفة معرفة غير سياسية بصورة تلقائية.

والتساؤل عمّا إذا كانت مناقشة الآداب أو فقه اللغات القديمة تحمل دلالة سياسية أو تضم فى تضاعيفها دلالة سياسية مباشرة تساؤل عريض واسع النطاق حاولت معالجته ببعض التفصيل فى كتاب آخر[٥] أما ما يهمنى أن أبينه الآن فهو كيف يؤدى الاتفاق الليبرالى العام فى الآراء على أن المعرفة "الحقيقية" معرفةٌ غير سياسية فى جوهرها (أو كيف يؤدى العكس، أى القول بأن المعرفة السياسية السافرة معرفة "غير حقيقية") إلى تعتيم الظروف السياسية البالغة التنظيم التى أُنْتِجَتْ فى ظلها هذه المعرفة، مهما يكن ذلك التنظيم خَفِيًّا. وقد يستعصى ذلك على الفهم اليوم بسبب إطلاق صفة "السياسى" للحط من قيمة أى عمل تجاسر صاحبه على انتهاك أصول التظاهر بالموضوعية "فوق السياسية". ولنا أن نبدأ بالقول، أولاً، بأن المجتمع المدنى يعترف بوجود درجات للأهمية السياسية فى شتى مجالات المعرفة. ومصدر الأهمية السياسية التى يحظى بها مجال من المجالات يتمثل، إلى حد ما، فى إمكان ترجمته ترجمة مباشرة إلى لغة الاقتصاد،

ولكن الأهمية السياسية ترجع، بدرجة أكبر، إلى مدى اقتراب ذلك المجال من المصادر المؤكدة للسلطة فى المجتمع السياسى. وهكذا فمن المحتمل أن تقوم وزارة الدفاع الأمريكية بتكليف البعض بإجراء دراسة اقتصادية لإمكانيات الطاقة الطويلة الأجل فى الاتحاد السوفييتى، وآثارها بالنسبة لقدرته العسكرية، ومن ثم تكتسب هذه الدراسة لونًا من المكانة السياسية التى من المحال أن تحظى بها دراسة عن القصص الأولى التى كتبها تولستوى، الروائى الروسى ابن القرن التاسع عشر، وقد تكون إحدى المؤسسات قد ساهمت فى تمويل الدراسة الأخيرة. ومع ذلك فإن كلتا الدراستين تنتميان إلى ما يعترف المجتمع المدنى بأنه مجال مماثل، أى الدراسات الروسية، حتى ولو كان أحد العملين قد أنجزه باحث اقتصادى من المحافظين المتشددين، والآخر قد قام به مؤرخ أدبى راديكالىُّ الميول. والذى أرمى إليه هنا هو أن "روسيا" باعتبارها موضوعًا عامًّا تتمتع بأولوية سياسية تجعلها تتجاوز التمييز الدقيق بين التخصصات المختلفة، مثل "علم الاقتصاد" و"التاريخ الأدبى"، لأن المجتمع السياسى بالمعنى الذى وضعه جرامشى يمتد تأثيره إلى مجالات أخرى فى المجتمع المدنى مثل الحياة الأكاديمية ويجعلها تتشبع بدلالات ذات أهمية مباشرة له.

لا أريد أن أواصل إقامة هذه الحجة على أسس نظرية عامة، إذ يبدو لى أننى أستطيع إثبات قيمتها ومصداقيتها إذا استشهدت بأمثلة محددة، ولأسلك مثلا الطريق الذى سلكه نعوم تشومسكى فى دراسته للرابطة الفعالة بين حرب ڤيتنام وفكرة البحث العلمى الموضوعى على النحو الذى طُبِّقَتْ به فى تغطية البحوث العسكرية التى ترعاها الدولة(٦). ولما كانت بريطانيا وفرنسا - والولايات المتحدة أخيرًا - دولاً إمبريالية، فإن مجتمعاتها السياسية تبث فى مجتمعاتها المدنية إحساسًا بالعجلة أو بأن ثم مسألةً مُلِحَّةً، كأنما هو تشريب سياسى مباشر، إن صح هذا التعبير، حيثما وكلما كان الأمر يتعلق بمصالحها الإمبريالية فى الخارج. وأشك فى وجود أى خلاف، مثلاً، حول القول بأن الإنجليزى الموجود فى الهند أو فى مصر فى أواخر القرن التاسع عشر كان

اهتمامه بهذين البلدين لا يتعد قط عن صورتهما فى ذهنه باعتبارهما من المستعمرات البريطانية. وقد يبدو القول بهذا مختلفًا كل الاختلاف عن القول بأن جميع المعارف الأكاديمية عن الهند ومصر تحمل صبغة ما، أو طابعًا ما، أو قل انتهاكًا ما من جانب هذه الحقيقة السياسية الجسيمة، ومع ذلك **فإن هذا هو الذى أقول به** فى هذه الدراسة عن الاستشراق. فإذا كان صحيحًا أنه من المحال أن نتجاهل أو ننكر تأثر من ينتج أية معرفة فى مجال العلوم الإنسانية بظروفه الخاصة باعتباره ذاتًا بشرية، فلابد أن يكون صحيحًا كذلك أنه من المحال إنكار تأثر الدارس الأوروبى أو الأمريكى للشرق بالظروف الرئيسية **لواقعه** الراهن: أى إنه يتصدى للشرق باعتباره أوروبيا أو أمريكيا أولاً، وباعتباره فردًا ثانيًا. وكونه أوروبيا أو أمريكيا فى مثل هذا الموقف لا يمكن أن يكون حقيقة 'خامدة' ، إذ كانت هذه الحقيقة تعنى ولا تزال أنه على وعى ما، مهما يكن هذا الوعى غائمًا، بأنه ينتمى إلى دولة ذات مصالح محددة فى الشرق، والأهم من ذلك أنه ينتمى إلى بقعة من بقاع الأرض ذات تاريخ محدد فى العلاقة بالشرق يكاد يرجع إلى زمن الشاعر هوميروس نفسه، قبل الميلاد.

ولكن الصياغة الحالية لتلك 'الأحوال' السياسية صياغة غير محددة وتتسم بالتعميم الشديد الذى يسلبها القدرة على إثارة الاهتمام، وقد يوافق عليها أى فرد دون أن يوافق أيضًا وبالضرورة على أنها كانت بالغة الأهمية، مثلاً، للروائى فلوبير عندما كتب **سلامبو** أو للكاتب هـ. أ. ر. چيب عندما كتب **الاتجاهات الحديثة فى الإسلام**. فالمشكلة أن الحقيقة الكبرى المهيمنة، بالصورة التى وصفتها بها، تفصلها مسافة شاسعة عن تفاصيل الحياة اليومية التى تتحكم فى النظام الدقيق للرواية أو للكتاب العلمى أثناء كتابته. لكننا إذا استبعدنا من البداية الفكرة التى تقول إن الحقائق ''الكبرى'' مثل السيطرة الإمبريالية يمكن تطبيقها بصورة آلية وحتمية على المسائل المعقدة مثل الثقافة والأفكار، فسوف نبدأ الاقتراب من لون طريف من ألوان الدراسة. والفكرة التى أطرحها هى أن الاهتمام الأوروبى، ثم الاهتمام الأمريكى، بالشرق كان اهتمامًا سياسيًّا وفق بعض الروايات التاريخية الواضحة له التى سبق لى

إيضاحـها، ولكن الثقافـة هى التى أوجدت ذلك الاهتمـام، وجعلت تمارس تأثيرها جنبًا إلى جنب مع الدوافع العقلانية الأخـرى، من سياسية واقتصادية وعسكرية، حتى جـعلت الشرق يتخذ صورة المكان المتنوع السـمات والمعقد، وهى الصـورة التى كـان يبدو عليـهـا بكل وضـوح فى المجال الذى أدعـوه الاستشراق.

وهكذا فليس الاستشراق مجرد موضـوع أو مجال سياسى يتجلىَّ بصورة سلبيـة فى الثقافة أو الـبحث العلمى أو المؤسسـات؛ وليس أيضًا مجمـوعة كبيرة غير مترابطة من النصـوص المكتوبة عن الشرق؛ بل وليس تمثيلاً وتعبيرًا عن مؤامرة إمپريالية "غربية" دنيئة تهدف إلى إخضاع العالم "الشرقى" . لا بل إنه الوعى الجغـرافى السياسى **المبثوث فى** النصوص العلميـة والاقتصادية والاجتمـاعية والتاريخيـة واللغوية؛ وهو **تطوير تفـصيلى** ليس فقط للتمـييز الجغرافى الأساسى (الذى يقول إن العالم ينقسم إلى نصفين غير متكافئين هما الشـرق والغرب) بل أيضًـا لسلسلة كـاملة من " المصالح" التى يسـتعين فى تحقيـقها والحفاظ عليـها بشتى الوسائل مـثل نتائج البحوث العلمـية، وإعادة البناء اللـغـوى القـديم، والتـحليل النفـسـى، ووصف ظواهر الطبـيـعـة والمجتمعات؛ وهو فى ذاته **إرادة** معينة أو **نية** معينة، أى إنه ليس مجرد تعبير عن الإرادة والنيـة، لتفـهـم مـا يبدو بوضـوح عالمًا مـخـتلفًا (أو عـالمًا بديلاً وجديدًا) وللسيطرة علـيه فى بعض الأحيان والتلاعب به وضـمه إليه؛ وهو، قبل كل شىء، 'خطاب' لا يرتبط مطلقًا بعـلاقة مبـاشرة بالسلطة السياسـية السافرة وموازية لها، بل إن ذلك 'الخطاب' يأتى إلى الوجود ويحيا فى إطار التبـادل المتقلب مع شـتى أنواع السلطة، فيـتشكل إلى حد كـبيـر من خلال مبادلاته مـع السلطة السياسيـة (مثل المؤسسات الاسـتعمارية أو الإمپـريالية) والسلطة الفكرية (مثل العلوم السائدة كاللـغويات المقارنة أو التشريح، أو أى من العلوم السيـاسية الحـديثة) والسلطة الثـقافيـة (مثل المناهج 'الصحـيحة' والمعتمدة للذوق والنصوص والقيم) والسلطة الأخـلاقية (مثل الأفكار الخاصة بما نفعله "نحن" ولا يستطيعون "هم" أن يفعلوه أو يفهموه مثلنا "نحن") والواقع أن حجـتى الحقيـقية هى أن الاسـتشراق بُعْـدٌ مُهِمٌّ من أبعاد ثقـافتنا

السياسية الفكرية الحديثة، أى إنه لا يقتصر على 'تمثيل' صورة هذا البُعد، وبهذه الصفة نرى أنه يتصل بعالمنا "نحن" أكثر مما يتصل بالشرق.

ولما كان الاستشراق حقيقة ثقافية وسياسية فإنه ليس مجرد مادة تشغل مكانًا ما فى الأرشيف، فالعكس هو الصحيح، وأعتقد أنه يمكننا إثبات أن الأفكار أو الأقوال أو الأفعال الخاصة بالشرق تتبع مسارات متميزة واضحة نستطيع إدراكها فكريًّا (بل وتقع أحيانًا داخل هذه المسارات). ونستطيع أن نرى هنا أيضًا الدور الكبير الذى يقوم به التمييز بين المعانى والتفاصيل الدقيقة، على نحو ما يتبدى فى الموازنة بين ضغوط البنية الفوقية، وهى ضغوط عامة، وبين تفاصيل التأليف أو الحقائق النَّصِّية. وأعتقد أن معظم الباحثين فى العلوم الإنسانية مقتنعون كل الاقتناع بأن كُلَّ نصٍّ يوجد فى سياق معين، وبأن التناصَّ حقيقة قائمة، وبأن ضغوط الأعراف، والأسلاف والأساليب البلاغية تحد مما أطلق عليه ڤالتر بنيامين تعبير "إرهاق المُبدِعِ بأثقال أكبر من طاقته باسم. . . مبدأ 'الإبداع' " وهو الذى يعنى الاعتقاد بأن الشاعر قد أخرج عمله وحده وبنفسه ومن ذهنه الخالص[7]. ونلمح مع ذلك معارضة من جانب من لا يقبلون التسليم بأن القيود السياسية والمؤسسية والأيديولوچية تحدث التأثير نفسه فى المؤلف الفرد. ودارس العلوم الإنسانية يعتقد أن أى مفسر لروايات بلزاك، الفرنسى ابن القرن التاسع عشر، سوف يجد طرافة فى حقيقة تأثر الكاتب، عندما كتب **الكوميديا الإنسانية**، بالصراع بين چيفروا سانت-هيلير وبين كوڤيير، ولكنه قد يشعر بأن لونًا من الضغوط المماثلة، وهو ضغط المَلَكية الرجعية، بل المغرقة فى الرجعية، يحط - بصورة غامضة - من " العبقرية" الأدبية للكاتب ويجعله أقل استحقاقًا للدراسة الجادة. وعلى غرار ذلك - وعلى نحو ما يحاول هارى براكن إيضاحه دون كلل أو ملل - نرى الفلاسفة يجرون مناقشاتهم للفيلسوف لوك، ابن القرن السابع عشر، وهيوم، ابن القرن الثامن عشر، وللمذهب الإمپيريقى أى التجريبى دون أن يأخذوا فى اعتبارهم على الإطلاق وجود رابطة سافرة فى كتابات هؤلاء الكُتَّاب الكلاسيكيين بين مذاهبهم "الفلسفية" والنظرية العنصرية، وتبريرات ممارسة الرق، أو حُجج الدفاع عن الاستغلال

الاستعمارى[٨]. وليست هذه سوى بعض السبل الشائعة التى تسلكها الدراسات البحثية المعاصرة للحفاظ على نقائها.

وربما يكون من الصحيح أن معظم محاولات 'إهانة' الثقافة بالزج بها فى حلبة السياسة كانت من قبيل التمرد الفظ والخروج عن المألوف دون تروٍّ، وربما يكون التفسير الاجتماعى للأدب فى مجالى الخاص قد عجز عن مسايرة التقدم التقنى الهائل فى التحليل النَّصىِّ التفصيلى. ولكنه لابد من مواجهة الحقيقة، وهى أن القائمين بالدراسات الأدبية بصفة عامة وأصحاب النظريات الماركسية من الأمريكيين بصفة خاصة، قد تحاشوا إلى الآن بذل الجهد اللازم لسد الفجوة جدِّيًّا بين مستوى البناء الفوقى ومستوى القاعدة فى البحوث النَّصِّية التاريخية؛ بل إننى ذهبت فى مناسبة أخرى إلى القول بأن المؤسسة الأدبية الثقافية بصفة عامة قد أعلنت أن الدراسة الجادة للإمبريالية والثقافة منطقة محظورة[٩] إذ إن الاستشراق يدفعنا إلى المواجهة المباشرة مع هذه المسألة - أى إدراك أن الإمبريالية السياسية تحكم مجالاً كاملاً من الدراسات والإبداع والمؤسسات البحثية - وبحيث يصبح تجنبها مُحَالاً من الناحيتين الفكرية والتاريخية. ومع ذلك فإن آلية الهروب تظل قائمة على الدوام، وهى القول بأن الباحث الأدبى والفيلسوف، على سبيل المثال، قد تلقيا تعليمهما فى الأدب والفلسفة على الترتيب، لا فى السياسة والتحليل الأيديولوجى. وهكذا، وبتعبير آخر، تستطيع حجة المتخصص أن تحقق نجاحًا فعليًّا فى الحيلولة دون إتاحة المنظور الأشمل، وهو فى رأيى أشد خطرًا من الناحية الفكرية.

ويبدو لى هنا وجود إجابة بسيطة تتكون من قسمين، على الأقل فيما يتعلق بدراسة الإمبريالية والثقافة (أو الاستشراق)، ففى المقام الأول نرى أن كل كاتب تقريبًا من كُتَّاب القرن التاسع عشر (شأنهم فى ذلك شأن من سبقوهم) كان على وعى فذ بحقيقة الامبراطورية، وهذا موضوع لم يحظ حتى الآن بالدراسة الجيدة، لكن المتخصص الحديث فى العصر الفكتورى لن يلبث أن يعترف بأن أبطال الثقافة الليبرالية مثل جون ستيوارت مِلْ، الفيلسوف، وماثيو أرنولد، الشاعر والناقد، وتوماس كارلايل، الأديب

والمفكر، وفرانسيس نيومان، المصلح الدينى، وتوماس ماكولى، المؤرخ، وجون رسكين، الناقد الفنى، وچورچ إليوت، الروائية، بل وتشارلز ديكنز نفسه، الروائى، كانت لهم آراؤهم المحددة بشأن الامتياز العنصرى والإمپريالية، ومن اليسير إدراك تأثيرهما فى كتاباتهم. وهكذا فلابد أن يتصدى المتخصص نفسه للحقيقة التى أوضحها مِلْ، مثلاً، فى دراساته **عن الحرية** وعن **الحكومة النيابية** وهى قوله إن آراءه لا تصلح للتطبيق فى الهند (فلقد كان هو نفسه موظّفًا فى وزارة الشئون الهندية فترة طويلة من حياته) لأن الهنود كانوا أدنى حضاريا وإن لم يكونوا أدنى عنصريا. ونستطيع أن نعثر على هذه المفارقة نفسها فى كتابات كارل ماركس، على نحو ما أحاول إثباته فى هذا الكتاب. ونحن نرى ثانيًا أن الاعتقاد بأن السياسة، فى صورة الإمپريالية، تؤثر فى إنتاج الأدب والدراسة الأدبية والنظرية الاجتماعية وكتابة التاريخ لا يعنى أن ذلك يحطُّ من قدر الثقافة أو يهينها. فالعكس هو الصحيح، وكل ما أرمى إليه هو القول بأننا سوف يزداد تفهمنا لظاهرة استمرار ودوام مذاهب الهيمنة التى تتشبع بها النفوس، مثل الثقافة، عندما ندرك أن القيود الداخلية التى تفرضها على الكُتّاب والمفكرين كانت **مثمرة** ولم تكن فى ذاتها تعوقهم عن الإنتاج. وهذه هى الفكرة التى حاول إيضاحها كل من جرامشى، المفكر الإيطالى، وفوكوه، الفيلسوف الفرنسى، ورايموند ويليامز، المفكر البريطانى، وإن اختلفت سبل إيضاح كل منهم. والواقع أن قراءة صفحة أو صفحتين عن "وسائل الانتفاع بالامبراطورية" فى كتاب **الثورة الطويلة** الذى وضعه ويليامز تفصح لنا عن الثراء الثقافى للقرن التاسع عشر أكثر مما تفصح عنه مجلدات كثيرة من التحليلات النَّصِّية المُحكمة[١٠].

ومن ثم فإننى أدرس الاستشراق باعتباره صورة للتبادل أى التفاعل الدينامى بين المؤلفين الأفراد والمشاغل السياسية الكبرى التى شكلتها الإمبراطوريات العظمى الثلاث البريطانية والفرنسية والأمريكية - وهى التى نبتت فى تربتها الفكرية والإبداعية كتاباتهم. وأما أشد ما يهمنى باعتبارى باحثًا فلا يكمن فى الصدق السياسى الكُلىِّ بل فى التفاصيل، مثلما نجد أن ما يهمنا فى كتابات كاتب مثل إدوارد لين أو جوستاف فلوبير أو إرنست رينان

لا يكمن فيما يراه هو من الصدق المطلق لمقولة تفوق الغربيين على الشرقيين، بل فى الشواهد التفصيلية التى يُطوِّعها ويتلاعب بها بحذق شديد فى المجال الفسيح الذى أتاحه له إيمانه بصدق المقولة المذكورة، ويكفى لتفهم ما أقوله هنا أن نذكر أن كتاب **أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم** الذى وضعه إدوارد لين أصبح عملاً كلاسيكيًّا باهرًا، بما يسجله من دقة الملاحظات التاريخية والأنثروبولوجية، **بسبب** أسلوبه، وبسبب تفاصيله الرائعة التى تنم عن ذكاء خارق، لا بسبب ما يتجلى فيه من الإحساس بالتفوق العنصرى.

وهكذا فإن أنواع الأسئلة السياسية التى يطرحها الاستشراق هى: ما أنواع الطاقات الأخرى، الفكرية والجمالية والعلمية والثقافية التى شاركت فى تشكيل التقاليد الإمبريالية، مثل تقاليد الاستشراق؟ كيف شارك فقه اللغة، ووضع المعاجم، والتاريخ، والبيولوجيا، والنظرية السياسية والاقتصادية، وكتابة الروايات والشعر الغنائى فى خدمة رؤية الاستشراق للعالم وهى الرؤية التى تعتبر إمبريالية بصفة عامة؟ ما التغيرات والتحويرات والتشذيبات بل والثورات التى حدثت داخل الاستشراق؟ وما معنى الأصالة والاستمرار والنزعة الفردية فى هذا السياق؟ وكيف ينقل الاستشراق نفسه أو يتوالد من حقبة إلى حقبة؟ وفى النهاية ، كيف نعالج ظاهرة الاستشراق، وهى ظاهرة ثقافية وتاريخية، باعتبارها ضربا من **الجهد البشرى المتعمد** - لا من التسلسل المنطقى وغير المشروط للأحداث - وبكل تعقيدها التاريخى وتفاصيلها وأهميتها دون أن تغفل عيوننا، فى الوقت نفسه، عن التحالف القائم بين العمل الثقافى، والاتجاهات السياسية، والدولة، وحقائق السيطرة المحددة؟ وما دامت الدراسة تجرى فى العلوم الإنسانية وتحكمها هذه الشواغل، فإن لها أن تتصدى، بروح المسئولية، للسياسة والثقافة **معًا**. ولكن هذا لا يعنى أن مثل هذه الدراسة تضع قواعد مُلْزمة عن العلاقة بين المعرفة والسياسة، ولكن حجتى تقول إن على كل بحث فى العلوم الإنسانية أن يصوغ الطابع الخاص لهذه الرابطة فى غضون السياق المحدد للدراسة، وموضوعها وظروفها التاريخية.

2 - المسألة المنهجية:

بذلت فى كتاب سابق قدرًا كبيرًا من التفكير وقدرًا كبيرًا من التحليل للأهمية المنهجية لإيجاد وتحديد الخطوة الأولى للعمل فى العلوم الإنسانية، أو نقطة الانطلاق، أو المبدأ الذى يُهتدى به عند الشروع فى العمل(١١) ولقد كان من الدروس الكبرى التى تعلمتها وحاولت تقديمها للناس أنه لا يوجد ما يسمى بنقطة انطلاق جاهزة أو متاحة للجميع، بل لابد من إعداد البدايات اللازمة لكل مشروع بحيث **تتيح التوصل** إلى ما يترتب عليها وما يتبعها. ولم أَخْبَرْ واعيًا صعوبة هذه المسألة فى كل ما مررت به من خبرات (ولا أستطيع أن أحكم حقا على مدى نجاحى أو فشلى فى هذا) مثلما خبرت هذه الصعوبة فى دراستى الحالية للاستشراق، إذ إن فكرة البداية، بل والابتداء نفسه يتضمن بالضرورة بذل جهد معين لوضع الحدود، ومعنى هذا اقتطاع جزء من كم هائل من المادة، وفصله عنها، واعتباره يمثل البداية وأنه هو البداية كذلك. ومن أمثال هذا التحديد الافتتاحى عند دارسى النصوص فكرة **الإشكالية** التى وضعها لويس ألتوسير، الفيلسوف الفرنسى، وكان يعنى بها وحدة محددة ومقدرة من أحد النصوص أو من مجموعة من النصوص، وتمثل أحد نواتج التحليل لها(١٢). لكنه فى حالة الاستشراق (بخلاف نصوص ماركس، وهى التى يدرسها ألتوسير) لا تقتصر المشكلة على صعوبة العثور على نقطة انطلاق، أو على إشكالية، ولكنها تتضمن أيضًا مشكلة تحديد النصوص والمؤلفين والفترات التى تصلح أكثر من غيرها للدراسة.

وقد بدا لى من الحمق أن أحاول سرد تاريخ موسوعى للاستشراق، أولاً لأنه لو كان المبدأ الذى أهتدى به هو "الفكرة الأوروبية عن الشرق" فلن يكون للمادة التى ألتزم بتناولها حدود، تقريبًا، وثانيًا لأن النموذج السردى نفسه لم يكن مناسبًا لاهتماماتى الوصفية والسياسية؛ وثالثًا لأن لدينا بعض الكتب الكافية فى هذا الباب، مثل كتاب ريمون شواب بالفرنسية عن **النهضة الشرقية** وكتاب يوهان فوك بالألمانية عن **الدراسات العربية فى أوروبا حتى مستهل القرن العشرين** وأخيرًا كتاب دوروثى ميتليتسكى بالإنجليزية عن

موضوع بلاد العرب فى انجلترا فى العصور الوسطى[١٣] وهى جميعًا أعمال موسوعية تتناول جوانب معينة من تاريخ التلاقى بين أوروبا والشرق، وكلها تحدد للناقد مهمة مختلفة، فى السياق السياسى والفكرى العام الذى سبق لى وضع خطوطه العامة.

ومع ذلك فقد ظلت أمامى مشكلة تخفيض حجم المادة المتاحة والبالغة الضخامة إلى حجم تسهل معالجته، والأهم من ذلك وضع الخطوط العريضة لما يشبه الترتيب الفكرى لمجموعة النصوص المختارة لا الالتزام بالتسلسل الزمنى دون خطة فكرية. ومن ثم كانت نقطة البداية عندى تتمثل فى الخبرة البريطانية والفرنسية والأمريكية بالشرق، باعتبارها وحدة متماسكة، إلى جانب الخلفية التاريخية والفكرية التى أتاحت تكوين هذه الخبرة، وكذلك نوع وطابع هذه الخبرة. وللأسباب التى سوف أناقشها بعد قليل خفضت مجموعة المسائل المذكورة، بعد تخفيضها السابق (وإن كانت لا تزال بالغة الضخامة) وقصرتها على الخبرة الأنجلوفرنسية والأمريكية بالعرب والإسلام، وهما الموضوعان اللذان ظلا يمثلان الشرق معًا على مدى ما يقرب من ألف عام. وما إن فعلت ذلك حتى وجدت أننى استبعدت، فيما يبدو، جانبًا كبيرًا من الشرق - الهند واليابان والصين وغيرها من بلدان الشرق الأقصى - لا لأن هذه الأقاليم لم تكن مهمة (فلقد كانت مهمة بكل وضوح) ولكن لأننا نستطيع أن نناقش خبرة أوروبا بالشرق الأدنى، أو بالإسلام، بمعزل عن خبرتها بالشرق الأقصى. ومع ذلك ففى لحظات معينة من التاريخ العام لاهتمام أوروبا بالشرق، تتعذر مناقشة مناطق معينة منه مثل مصر وسوريا وشبه الجزيرة العربية دون دراسة انشغال أوروبا وارتباطها بالمناطق القصوى أيضًا، وأهمها بلاد فارس والهند، وأشهر الحالات فى هذا الصدد حالة الربط بين مصر والهند بالنسبة لبريطانيا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وعلى غرار ذلك فقد شهدنا الدور الفرنسى البارز فى فك رموز **زند-أفستا** أى الكتاب المقدس للمذهب الزرادشتى باللغة الفارسية القديمة، وسطوع نجم باريس باعتبارها مركزًا للدراسات السنسكريتية، أى اللغة الهندية القديمة، فى

العقد الأول من القرن التاسع عشر، ورأينا أن اهتمام نابليون بونابرت بالشرق كان مرتبطًا بإدراكه للدور البريطانى فى الهند، وكلها من أمور الشرق الأقصى التى أثرت تأثيرًا مباشرًا فى اهتمام فرنسا بالشرق الأدنى والإسلام والعرب.

وقد فرضت بريطانيا وفرنسا سيادتهما على منطقة شرق البحر المتوسط منذ نهاية القرن السابع عشر تقريبًا، ولكن مناقشتى لهذه السيادة وهذا الاهتمام قاصرة فى أمرين، (أ) فهى لا تنصف المساهمات المهمة فى الاستشراق التى قدمتها ألمانيا وإيطاليا وروسيا وإسبانيا والبرتغال، (ب) وهى تقصّر فى تناول الحقيقة التى تقول إن من أهم الدوافع على دراسة الشرق فى القرن الثامن عشر ثورة فى دراسات الكتاب المقدس، كان من ورائها رواد أثاروا الاهتمام لأسباب منوعة مثل الأسقف لووث، ومثل أيخهورن، وهيردر ومايكليس. فلقد كان علىَّ فى المقام الأول أن أحصر تركيزى حصرًا صارمًا فى المادة البريطانية-الفرنسية ومن بعدها المادة الأمريكية، بعد أن بدت لى حتمية صدق القول بأن بريطانيا وفرنسا كانتا الدولتين الرائدتين فى الشرق والدراسات الشرقية، وإلى جانب ذلك نجد أن هذه المواقع الرائدة قد تحققت لهما بفضل أعظم شبكتين استعماريتين فى تاريخ ما قبل القرن العشرين؛ وأما الموقع الأمريكى فى الشرق منذ الحرب العالمية الثانية فقد نشأ - وأعتقد أنه اتسم بارتباك مؤكد - فى المناطق التى اكتشفتها الدولتان الأوروبيتان اللتان سبقتا إليها. أضف إلى هذا أيضًا أن جودة الكتابات البريطانية والفرنسية والأمريكية عن الشرق، واتساقها وضخامة حجمها يجعلها فى اعتقادى تتفوق على العمل الذى أنجزته ألمانيا وإيطاليا وروسيا وغيرها، رغم أنه عمل بالغ الأهمية، وإن كنت أظن أيضًا أنه من الصحيح القول بأن الخطوات الكبرى فى الدراسات الشرقية قد اتُّخذت أول ما اتُّخِذَتْ إما فى بريطانيا أو فى فرنسا، ثم زاد عليها وطورها الألمان. لقد كان سلفستر دى ساسى، على سبيل المثال، أول مستشرق أوروبى حديث ينتمى لمؤسسة محددة، ولقد بحث الإسلام والأدب العربى وديانة الدروز، وبلاد الفرس فى عصر الأسرة الساسانية، وكان إلى جانب ذلك مُعَلِّما لشامبوليون وفرانتس بوب، ومؤسسًا لعلم اللغة

المقارن فى الألمانية. ولنا أن نقر بالأولوية التى يتمتع بها أيضًا وليم چونز وإدوارد وليم لين وسطوع نجمهما بعد ذلك.

وفى المقام الثانى - وهنا أجد الكثير الذى يعوضنى عن القصور الذى ذكرته فى دراستى للاستشراق - أُجْرِيَتْ منذ عهد قريب دراسات مهمة عن دراسات الكتاب المقدس باعتبارها الخلفية التى نشأ فيها ما أسميته بالاستشراق الحديث. وأفضل هذه الدراسات وأوثقها صلةً بالموضوع وإيضاحًا له هى الدراسة التى كتبها أ. س. شافر فى كتابه الرائع **"قبلاى خان وسقوط أورشليم"**(١٤) وهى دراسة لا غنى عنها لمن يريد أن يفهم أصول الرومانسية والنشاط الفكرى الذى يدعم الكثير مما نجده فى شعر كولريدج وبراوننج وروايات إليوت ويعتبر عمل شافر، إلى حد ما، صورة أنقى تهتدى بالخطوط العريضة التى رسمها ريمون شواب، بإقامة الروابط بين أجزاء المادة ذات الصلة بالموضوع والموجودة فى كتابات علماء الكتاب المقدس الألمان، وباستخدام هذه المادة لتقديم قراءة تتسم بالفطنة والطرافة لأعمال ثلاثة من كبار الكُتَّاب البريطانيين، ومع ذلك فإن هذا الكتاب يفتقر إلى درجة من درجات اللون السياسى والأيديولوچى الذى أضفاه الكُتَّاب البريطانيون والفرنسيون، وهم مدار اهتمامى الرئيسى، على المادة الشرقية. أضف إلى ذلك أننى أحاول، خلافًا لشافر، إيضاح التطورات اللاحقة فى الاستشراق الأكاديمى والاستشراق الأدبى، وهى التى ترتبط بِصِلَةٍ ما بين الاستشراق البريطانى والفرنسى من ناحية، وبين نشأة إمبريالية استعمارية التفكير بصورة سافرة من ناحية أخرى. كما إننى أيضًا أرغب فى تبيان الأسلوب الذى عادت به هذه الأمور المبكرة إلى الظهور - وكما هى تقريبًا - فى الاستشراق الأمريكى بعد الحرب العالمية الثانية.

ولكنَّ لدراستى جانبًا قد يكون خادعًا، إذ إننى لا أشير إلا إشارات عابرة إلى التطورات الألمانية بعد الفترة الافتتاحية التى سادها ساسى ولا أناقش تلك التطورات مناقشة مستفيضة، وكل عمل يسعى لتقديم شرح للاستشراق الأكاديمى ويكاد يغفل بعض كبار الباحثين مثل شتاينتال، ومولر، وبيكر، وجولدتسيهر، وبروكلمان، ونولدكه - إذا اقتصرتُ على حفنة منهم وحسب

- لابد من مؤاخذته، وأنا أؤاخذ نفسى دون تحفظ، وأعرب عن أسفى بصفة خاصة لأننى لم أخصص مساحة أكبر للحديث عن الصيت العلمى المدوِّى الذى اكتسبته البحوث الألمانية فى نحو منتصف القرن التاسع عشر، وقد رأت الروائية جورج إليوت فى تجاهل هذا الصيت إدانة لانغلاق الباحثين البريطانيين على أنفسهم، وأرى الآن بعين خيالى الصورة التى رَسَمَتْها فى رواية **ميدلمارش** للمستر كازوبون، وهى صورة لا تنسى، إذ يقول ابن عمه الصغير وِلْ لاديسلو إن من أسباب عجز كازوبون عن الانتهاء من وضع دراسته "مفتاح جميع الأساطير" أنه غير مُلِمٍّ بالبحوث الألمانية. فالأمر لا يقتصر على أن كازوبون قد اختار موضوعًا "دائم التغير مثل الكيمياء، حيث تؤدى المكتشفات الجديدة المتوالية إلى تقديم وجهات نظر جديدة" بل إنه يضطلع بعمل شبيه بإثبات خطأ العلاّمة باراسيلساس لأنه "ليس مستشرقًا، كما تعلم"(١٥).

ولم تخطئ إليوت فى إلماحها بأن البحوث الألمانية كانت قد احتلت الصدارة الكاملة فى أوروبا بحلول عام ١٨٣٠ تقريبًا، وهو الوقت الذى تدور فيه أحداث روايتها المذكورة. ولكنه كان من المحال، فى أى مرحلة من مراحل البحوث الألمانية فى الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر، قيام مشاركة وثيقة بين المستشرقين وبين الاهتمام **القومى** المديد والطويل الأجل بالشرق، فلم يكن لألمانيا حضور فى الشرق يماثل الحضور الأنجلوفرنسى فى الهند وفى بلاد الشام وشمال إفريقيا. كما إن الشرق كان وجوده فى ألمانيا يكاد يقتصر على البحوث العلمية أو قل إنه كان شرقًا كلاسيكيًا، فلقد استوحاه المبدعون فى الشعر الغنائى، والتهويمات الخيالية، بل وفى الروايات، لكنه لم يكن قط شرقًا فعليًّا بالصورة التى كانت مصر وسوريا تبدوان عليها لعيون شاتوبريان، أو لين، أو لامارتين، أو بيرتون، أو دزرائيلى، أو نيرڤال. ولننظر إلى اثنين من أشهر الأعمال الألمانية التى كتبت عن الشرق، الأول كتبه جوته بعنوان **ديوان الشرق والغرب**، والثانى كتبه فريدريش شليجيل **عن لغة الهند وحكمتها**، نجد أن الأول كان يقوم على رحلة فى نهر الراين والثانى على ساعات قضاها المؤلف فى مكتبات باريس، ولهذا ما له من دلالة.

وكانت ثمار بحوث الاستشراق الألمانية تتمثل فى إحكام وتطوير تقنيات البحث العلمى وتطبيقها على النصوص والأساطير والأفكار واللغات التى جمعها رجال الامبراطوريتين البريطانية والفرنسية، دون مبالغة، من الشرق.

أما الصفة التى يشترك فيها الاستشراق الألمانى مع الاستشراق الأنجلو فرنسى، ومن بعده الاستشراق الأمريكى، فهى تمتعه بضرب من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية، بمعنى أنه كان الثقة والمرجع، ولابد أن تكون هذه السلطة، إلى حد كبير، الموضوع الذى تتناوله أى دراسة للاستشراق، وهى كذلك فى هذه الدراسة. بل إن اسم **الاستشراق** نفسه يوحى بأسلوب جاد من أساليب الخبرة وقد يكون ثقيل الوطأة أيضًا، وعندما أستعمل ذلك الاسم فى الإشارة إلى علماء الاجتماع الأمريكيين المحدثين (واستعمالى للاسم غريب لأنهم لا يطلقون على أنفسهم لقب المستشرقين) فإننى أريد أن ألفت الأنظار إلى أن خبراء الشرق الأوسط لا يزالون قادرين على الانتفاع بآثار الموقع الفكرى الذى كان الاستشراق يشغله فى القرن التاسع عشر فى أوروبا.

لا تتسم السلطة بسمات غامضة أو سمات طبيعية، فهى تتشكل، فيبدأ إشعاعها ونشرها، كما يستخدمها صاحبها لغاية ما، وفى إقناع غيره، كما إنها تتمتع بمكانة خاصة، فهى ترسى معايير الذوق والقيم، وهى لا تكاد تتميز عن بعض الأفكار التى ترفعها إلى منزلة الحقيقة، ولا عن التقاليد والآراء والأحكام التى تُشكِّلها وتَبُثُّها وتُوَلِّدها. والأهم من هذا كله أن السلطة تقبل التحليل بل لابد من تحليلها. وجميع الصفات المذكورة للسلطة تنطبق على الاستشراق، ويتمثل جانب كبير مما أفعله فى هذه الدراسة فى وصف السلطة التاريخية فى الاستشراق، وسلطة الاستشراق الشخصية.

أما وسائلى المنهجية الرئيسية لدراسة السلطة هنا فتنحصر فى اثنتين، يمكن أن نطلق على الأولى تعبير **الموقع الاستراتيجى**، وأعنى به طريقة وصف موقع المؤلف فى أحد النصوص إزاء المادة الشرقية التى يكتب عنها، والثانية هى **التشكيل الاستراتيجى**، وأعنى به طريقة تحليل العلاقة فيما بين

النصــوص، والوسيلة التــى تتمكن بهــا مجـمــوعة من النصــوص، أو أنماط النصوص، بــل وأجناس النصوص، من اكتــساب الصــلابة والكثافــة والقوة المرجعية فيما بينها أولاً ثم فى الثقــافة بصفة عامة بعد ذلك. وأنا لا أستعمل فكرة الاستراتيجــية إلا لتحديد المشكلة التى يواجههــا كل كاتب عن الشرق: كيف يحـيط بالشرق، وكـيف يكون مدخله إليه وكـيف يحول دون انهـزامه الشخصــى أو اندحاره نفسيًا أمــام سمو الشرق الروحى، ونطاقــه الشاسع، وأبعاده الرهيــبة. ولابد لكل من يكتب عن الشــرق أن يضع نفســه فى موقع مــواجهــة مع الشرق، وهذا الموقع حين يتـرجـمه الكاتب فى نصــه يتضــمن الصــوت الســردى الذى يتــخــذه، ونمط البنــاء الذى يبنيــه، وأنواع الصــور والموضــوعات والأفكار الأســاسيــة التى تدور فى ثنايا النص - وتصــبح فى مجموعــها طرائق متعمدة لمخــاطبة القارئ، و'احتواء' الشرق، ثم تمثيله فى نهاية الأمر أو التــحدث باسمه. ولكن أيًا من هذا لا يــحدث فى فراغ، فكل كاتب عن الشــرق (ويصدق هذا على الجمــيع، حتى على هوميروس) يتــخذ لنفسه 'سابقة' شرقــية أى معــرفة سابقــة بالشرق من لون ما، يرجع إليــها ويعــتمــد عليــها. أضف إلى ذلك أن كل عــمل يتناول الشــرق يربط نفسه بالأعمال الأخرى، وبجماهير القــراء، وبالمؤسسات، وبالشرق نفسه. وهكذا فإن مجموع العلاقات فيما بين هذه المؤلفات والجماهير وبعض جوانب الشرق المحددة يعتبر تشكيلاً قابلاً للتــحليل - مثل التشكيل الذى يضم دراسات فقه اللغة، والمنتخبات من نصوص الآداب الشــرقية، وكتب الرحلات، والقصص الخيالية الشرقية - إذ إن وجود هذا التشكيل على مر الزمن، وفى كلام الناس وتفكيرهم، وفى المؤسسات (المدارس والمكتبات ووزارات الخارجية) يهبه القوة والسلطة.

وأرجو أن يــكون واضحًا أن اهــتمامــى بالسلطة لا يستلزم تحليل مــا هو خبيءٌ وخفــىٌّ فى النص الاستشراقى، بل تحليل مــا يسمى بسطح النص، أى موقعــه خارج ما يتحدث عنه. ولا أعــتقد أن تأكيد هذه الــفكرة فيه إطناب: فالاستشــراق يفترض الموقع الخارجى للمســتشرق شاعرًا كان أو باحــثًا، فهو يجعل الشرق يتكلــم، ويصف الشرق، ويشرح أسراره الغامــضة للغرب ومن

أجل الغرب. والشرق لا يعنيه إلا باعتباره السبب الأول لما يقوله، فالقصد مما يقوله وما يكتبه، لأنه قد قيل أو كتب، أن يدل على المستشرق خارج الشرق، باعتباره حقيقة وجودية ومعنوية. وأما الثمرة الرئيسية لهذا الوجود الخارجي فهى تمثيل الشرق، فمنذ عهد بعيد، من أيام مسرحية الفرس التى كتبها الشاعر اليونانى أيسخولوس، قبل الميلاد، والشرق يتحول من شخصية الآخر، الذى يبعد إلى أقصى حد عن الغرب، وكثيرًا ما يمثل خطرًا يتهدده، إلى شخصيات مألوفة نسبيًّا (ويتخذ فى حالة أيسخولوس صورة النساء الأسيويات النادبات). والحضورية الدرامية للتمثيل التصويرى لمسرحية الفرس تؤدى إلى تعتيم حقيقة مهمة وهى أن الجمهور يشاهد تمثيلاً مصطنعًا إلى حد بعيد لشخصيات جعلها رجل غير شرقى ترمز للشرق كله. وهكذا فإن تحليلى للنص الاستشراقى يؤكد الأدلة، وهى أبعد ما تكون عن الخفاء، على هذه الصور التمثيلية باعتبارها صورًا تمثيلية لا باعتبارها صورًا "طبيعية" للشرق. ونستطيع الاطلاع على هذه الأدلة، وبنفس القدر من السطوع، فى النصوص التى تزعم تقديم الحقائق وحدها (كتب التاريخ والتحليل اللغوى والدراسات السياسية) مثلما نجده فى النصوص الفنية الصريحة (أى الإبداعية السافرة). وأما ما هو جدير بالنظر فهو الأسلوب، والصور البلاغية، ووصف المكان، والوسائل السردية، والظروف التاريخية والاجتماعية، لا صحة أو صدق التمثيل ومطابقته للأصل العظيم مهما يكن ذلك الأصل. وأما كون التمثيل خارجيًّا فيخضع دائمًا لصورة من صور البديهية التى تقول إنه لو كان الشرق يستطيع تمثيل نفسه لفعل، لكنه ما دام لا يستطيع ذلك، فليقم هذا التمثيل بالمهمة، من أجل الغرب، وكذلك - ما دمنا لا نجد ما هو أفضل - من أجل الشرق المسكين نفسه. وقد كتب كارل ماركس فى كتاب شهر بروميير الثامن عشر ولويس بونابرت يقول:

"إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولابد أن يمثلهم أحد"

ومن الأسباب الأخرى لإصرارى على تأكيد 'الموقع الخارجى' اعتقادى بضرورة إيضاح أن الذى يجرى تداوله بين الناس فى 'الخطاب' الثقافى وفى

المبادلات داخل ثقافة من الثقافات ليس "الحقيقة" بل صور تمثيلية، وأظن أننا لسنا بحاجة إلى أن نبين من جديد أن اللغة نفسها نظام بالغ التنظيم والتشفير، أو أنها تستخدم وسائل كثيرة للتعبير والإشارة وتبادل الرسائل والمعلومات، والصور التمثيلية وما إلى ذلك. وعلى أية حال، فلا يوجد - فى حالة اللغة المكتوبة على الأقل - ما يمكن تسميته بالحضور أو الوجود الحقيقى بل الرمز لما هو موجود أو تقديم ما يمثله. ومن ثم فلا نستطيع إرجاع قيمة وفعالية وقوة شيء مكتوب عن الشرق، مهما بدا من صدقه، إلى الشرق، بل ولا يمكن أن يعتمد أيٌّ من هذه السمات على تحقق الصدق فيه، بل نرى، على العكس من ذلك، أن تلك الكتابة تعتبر ذات وجود للقارئ بفضل قدرتها على استبعاد وإزاحة الكيان الحقيقى "للشرق" وجعله من النوافل. وهكذا فإن الاستشراق برمته يقع خارج الشرق وبعيدًا عنه، وأما قدرة الاستشراق على أن تكون له دلالة على الإطلاق فأمر يعتمد على الغرب أكثر مما يعتمد على الشرق، وهذه الدلالة تَدِينُ بِدَيْنٍ مباشر إلى شتى تقنيات التمثيل الغربية، وهى التى تهب الشرق صورًا مرئية واضحة و"بعيدة" أى خارجية، فى أى حديث عنه. وهذه الصور التمثيلية تعتمد على المؤسسات والتقاليد والأعراف وشفرات الفهم المتفق عليها فى إحداث تأثيرها، لا على شرق بعيد لا شكل له.

والفارق بين الصور التى كانت تمثل الشرق قبل الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، والتى أصبحت تمثله بعد تلك الفترة (أى تلك التى تنتمى إلى ما أسميته الاستشراق الحديث) هو أن نطاق التمثيل قد اتسع اتساعًا هائلاً فى الفترة الأخيرة. صحيح أن أوروبا، بعد وليم جونز وأنكتيل-ديبرون وبعد حملة نابليون على مصر، أصبحت تعرف الشرق معرفة أقرب إلى المعرفة العلمية، وأصبحت أقدر على الحياة فيه بسلطة أعظم ونظام أدق مما كانت تتمتع به فى يوم من الأيام، لكن الذى كان يهم أوروبا هو توسيع نطاق تقنيات 'تقبل' أو 'استقبال' الشرق وتنقية أدوات البحث فيه. وعندما كشف الشرق بصورة قاطعة عن العمر الطويل للغاته، فى أواخر القرن الثامن عشر

ومطلع التاسع عشر، ومن ثم سلب اللغة العبرية مركزها العريق المقدس، كانت مجموعة من الأوروبيين هى التى قامت بهذا الكشف، ونقلت نتائجه إلى الباحثين الآخرين، مع الاحتفاظ بذلك الاكتشاف فى العلم الجديد المسمى فقه اللغات الهندية الأوروبية. وهكذا وُلِدَ عِلْمٌ جديد قوى مكَّنَ الدارسين من رؤية 'الشرق اللغوى' ، ورأوا معه، على نحو ما بيّن فوكوه فى كتابه **نظام الأشياء**، شبكة كاملة من الاهتمامات العلمية ذات الصلة به. وعلى غرار ذلك قام وليم بيكفورد، واللورد بايرون، وجوته، وهوجو بإعادة بناء صورة الشرق فى فنونهم ومكّنوا القراء من مشاهدة ألوانه وأضوائه وشعوبه فى صورهم الشعرية وإيقاعات نظمهم وخيوط أفكارهم. ونستطيع أن نقول إن الشرق " الحقيقى" كان، على أقصى تقدير، يحفز الكاتب على إبداع رؤية ما، لكن هذه الرؤية نادرًا ما كانت تسترشد بذلك الشرق "الحقيقى" .

كان الاستشراق يمثل استجابة للثقافة التى أوجدته أكثر من استجابته لموضوعه المفترض، وهو الذى أنتجه الغرب أيضًا. وهكذا فإن تاريخ الاستشراق يتسم باتساق داخلى وبمجموعة بالغة الوضوح والتفصيل من العلاقات مع الثقافة السائدة المحيطة به. ومن ثم، فإن تحليلاتى تحاول رسم صورة هذا المجال وتبيين تنظيمه الداخلى، ورواده، و'الثقات' الذين يعتبرون السلطة الأبوية فيه، والنصوص المعتمدة فيه، والأفكار التى تلهج بحمده، وشخصياته المثالية، وأتباعه، والذين طوروه، والثقات الجدد فيه. كما إننى أحاول أن أشرح كيف استعار الاستشراق بعض الأفكار والمذاهب والاتجاهات "المتطرفة" التى تسود الثقافة من وقت لآخر وكانت هذه تغذوه فى أحيان كثيرة، وهكذا رأينا (وما زلنا نرى) صورةً لغوية للشرق، وصورة فرويدية، وصورة شبنجلرية، وصورة داروينية، وصورة عنصرية، وهلم جرًّا، ومع ذلك فلم يحدث قط أن وُجِدَ شرق نقى غير مشروط، وعلى غرار ذلك لم توجد قط صورة غير مادية للاستشراق، ناهيك بما هو أكثر براءة مثل "فكرة" الشرق. وأنا أختلف اختلافًا مؤكدا فى هذه العقيدة الكامنة والآثار المنهجية المترتبة عليها عن الباحثين الذين يدرسون تاريخ الأفكار. فلقد تمكن

'الخطاب' الاستشراقى من قول ما يقوله، وتأكيد ما يؤكده، وتحديد الصور الفعلية التى اتخذها، وقبل هذا وذاك تحقيق فعاليته المادية بطرائق يكاد يتجاهلها تمامًا أى تاريخ للأفكار يتسم بإحكامه ودقته. ولو سلبنا الاستشراق هذه 'التأكيدات' والفعالية المادية فسوف يصبح الاستشراق فكرة أخرى وحسب، لكنه كان ولا يزال أكثر من ذلك بكثير. ومن ثم فإننى أعتزم ألا أقتصر فى دراستى على بحوث العلماء، بل أن أفحص أيضًا أعمالاً أدبية، وكتابات سياسية، ونصوصًا صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية ولغوية. وهكذا فإن منظورى الهجين يمكن أن يوصف، بتعبير آخر، بأنه تاريخى و"أنثروبولوجى" بصورة عامة، ما دمت أعتقد أن جميع النصوص نصوص دنيوية وتتأثر بالظروف المحيطة بها، وإن اختلفت أشكال ذلك من نوعٍ نَصّىٍّ إلى نوع آخر، ومن فترة تاريخية إلى سواها.

ومع ذلك فإننى أختلف مع ميشيل فوكوه، وأنا أدين لعمله بِدَيْنٍ كبير، فى أننى أعتقد اعتقادًا راسخًا أن كل مؤلف فرد يُكْسِبُ عمله طابعه الذى يحدد طابع النصّ ولولا ذلك لأصبحت لدينا مجموعة 'جماعية' مجهولة المؤلف من النصوص التى تمثل الاستشراق، أو غيره من 'التشكيلات' الحافلة بالاستطرادات. وترجع الوحدة التى تتميز بها مجموعة النصوص الكثيرة التى أقوم بتحليلها، من زاوية معينة، إلى أنها كثيرًا ما تشير إلى بعضها البعض، فما الاستشراق، فى نهاية الأمر، إلا نظام للاستشهاد بالكتابات والمؤلفين. وكتاب إدوارد وليم لين "**أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم**" قرأه واستشهد به كُتَّابٌ شتى مثل نيرڤال وفلوبير وريتشارد بيرتون، فلقد كان لين حُجَّةً فى بابه ولا مناص من أن يرجع إليه كل من يكتب عن الشرق أو يفكر فيه، لا من يكتب عن مصر فحسب أو يفكر فيها، فكان نيرڤال يستعير فقرات كاملة وحرفية من **المصريين المحدثين** حتى يستعين بِحُجِّيَّة لين فى وصف مشاهد القرى فى سوريا لا فى مصر. وقد نشأت حجية لين والفرص المتاحة للاستشهاد به، بفطنة وتمييز أو دون تمييز، لأن الاستشراق قد هيأ للنصّ الذى كتبه ما اكتسبه من شيوع وتداول. لكنه من المحال تَفَهُّم شيوع وذيوع صيت لين دون تفهم السمات الخاصة التى يتسم بها نصٌّ **هذا الرجل**، ويصدق هذا

أيضًا على رينان، وساسى، ولامارتين، وشليجيل، ومجموعة من الكُتّاب الآخرين ذوى النفوذ. ويعتقد فوكوه أنه ليست هناك قيمة تذكر، بصفة عامة، للنص المفرد أو المؤلف الفرد، لكننى وجدت أن الواقع العملى، فى حالة الاستشراق (وربما ليس فى حالات أخرى) يقول بغير ذلك، ومن ثم فإن تحليلاتى قراءات نصّية دقيقة ترمى إلى إماطة اللثام عن الجدلية الدائرة بين النص أو المؤلف الفرد من ناحية وبين التشكيل الجماعى المُركَّب الذى يشارك فيه عمل المؤلف.

ولكن هذا الكتاب، على الرغم مما يتضمنه من المختارات الكثيرة من كتابات الكُتّاب، أبعد ما يكون عن تقديم تاريخ كامل أو سردٍ عام للاستشراق، وأنا شديد الوعى بهذا القصور. فالواقع أن نسيج خطاب الاستشراق نسيج سميك كثيف الخيوط، وهذا الثراء هو الذى مكنه من البقاء وأداء وظيفته فى المجتمع الغربى: وقد اقتصرت فى عملى على وصف بعض أجزاء ذلك النسيج فى لحظات معينة، وعلى مجرد الإشارة إلى وجود كيان كُلىٍّ أكبر وأكثر تفصيلاً وطرافة، وينتشر فى جنباته ما يبهر العين من صور الأشخاص، ومن النصوص والأحداث. وكان عزائى لنفسى أن قلت إن هذا الكتاب حلقة من حلقات، وآمل أن يبدى غيرى من الباحثين والنقاد الرغبة فى كتابة حلقات أخرى. فلا يزال موضوع الثقافة والإمبريالية ينتظر دراسة عامة، وقد تتعمق دراسات أخرى أكثر مما تعمقت فى رصد العلاقة ما بين الاستشراق والتعليم، أو فى دراسة الاستشراق الإيطالى والهولندى والألمانى والسويسرى، أو القوى المحركة فى العلاقة ما بين البحث العلمى والكتابة الإبداعية، أو فى العلاقة ما بين الأفكار الإدارية والانضباط الفكرى. وقد يكون أهم عمل على الإطلاق هو القيام بدراسات فى البدائل المعاصرة للاستشراق، أو التساؤل عن كيفية دراسة الثقافات والشعوب الأخرى من منظور تحررى أو برئ من القمع والتلاعب. ولكن على المرء عندها أن يعيد التفكير فى مشكلة المعرفة والسلطة برُمَّتها، وهى مشكلة مُركَّبة. وهذه جميعًا من المهام التى لا تزال ناقصة فى هذه الدراسة، وبصورة تدعو إلى الحرج.

وآخر ملاحظة أبديهـا على المنهج، وقد يكون فيها اغـتباط بالنفس، هى أننى حين كـتبت هذه الدراسـة كنت أتوجه بهـا إلى عدة فـئات من الـقراء: فالاستشـراق يقدم لدارسى الأدب والنقد نموذجًا رائعًا للعلاقـات المتداخلة ما بين المجتمع والتـاريخ والنصوص، كما إن الدور الثقـافى الذى قام به الشرق فى بلدان الغرب يربط الاستشراق بالأيديولوچيا، والسياسة، ومنطق السلطة، وهى فى اعتقادى أمور تهم المجتمع الأدبى. وقد توجهت إلى دارسى الشرق المعاصـرين، من الباحثين الجـامعيين إلى راسمى الـسياسات، بهـذه الدراسة لتـحقـيق غـايتين: الأولى هى تقديم صـورة أنسـابهم الفكرية بطريقـة غيـر مسبوقة، والثانية هى نقد الافتـراضات التى يعتمد عليها معظم عملهم، وهى التى كثيرًا مـا لا يتساءل عن صحتهـا أحد، على أمل أن يؤدى هذا النقد إلى إثارة المناقشة حولها. وأما بالنسبـة للقارئ العام فإن هذه الدراسة تتناول أمورًا دائمًا مـا تفرض الانتبـاه لها، وهى تتـصل جميـعًا لا بتصـورات الغرب عن الآخر ومعاملاته معه فـقط بل أيضًا بالدور ذى الأهمية الفريدة الذى تقوم به الثقافة الغربية فيما أسماه ڤيكو 'عالم الأمم'. وأخيرًا فإن هذه الدراسة تقدم نفسها إلى القراء فيما يسمى العـالم الثالث لا باعتبارها خطوة فى سبيل تفهم السياسة الغربية والموقع الذى يشغله العالم غير الغربى فى هذه السياسة، بقدر ما هى خطوة فى سبيل تفهم قوة 'الخطاب' الثقافى الغربى، وهى القوة التى كثيـرًا ما يتصور البـعض خطأ أنها للزخرفـة فحسب أو أنها تنتـمى لما يسمى "البنية الفوقية". وأرجو أن أضرب الأمثلة التى تبين حقـيقة الهيكل الهائل للسيطرة الثـقافيـة، وضروب الخطر والإغراء، التى تواجـهها الشـعوب التى تخلصت من ربقة الاستعمار بصفة خاصة، والتى قد تجعل أبناءها يستخدمون هذا الهيكل للسيطرة على أنفسهم أو على غيرهم.

وتقسيم هذا الكتـاب إلى ثلاثة فصول طويلة واثنتى عشرة وحـدة قصيرة يهـدف إلى تسهـيل العرض إلـى أقصى حـد ممكن. فالفـصل الأول "نطاق الاستشراق" يرسم دائرة كبيرة حول جـميع أبعاد الموضوع، من حيث الزمن التاريخى والخـبرات التـاريخية، ومن حـيث المحاور الفلسـفية والـسياسـية.

والفصل الثانى "أبنية الاستشراق وإعادة بنائها" يحاول متابعة تطور الاستشراق الحديث عن طريق الوصف الذى يتبع التسلسل الزمنى بصفة عامة، وكذلك بوصف عدد من الوسائل التى يشترك فى استعمالها كبار الشعراء والفنانين والباحثين. والفصل الثالث "الاستشراق اليوم" يبدأ حيث انتهى سابقه، فى نحو عام ١٨٧٠. وكانت هذه فترة التوسع الاستعمارى الكبير فى الشرق، وهى التى بلغت ذروتها فى الحرب العالمية الثانية. والقسم الأخير من الفصل الثالث يحدد ملامح التحول من الهيمنة البريطانية والفرنسية إلى الهيمنة الأمريكية، وفيه أحاول أخيرًا رسم صورة الواقع الفكرى والاجتماعى الحالى للاستشراق فى الولايات المتحدة.

3- البُعد الشخصى:

يقول جرامشى فى **مذكرات السجن** "إن نقطة الانطلاق عند الشروع فى نقد تفصيلى تتمثل فى الوعى بالذات وفى 'معرفة النفس' بصفتها نتيجة لعملية تاريخية جارية حتى تلك اللحظة، وهى ' العملية' التى أودعت فى النفس آثارًا لا يحصى عددها دون أن تصحبها قائمة جرد لها". والترجمة الإنجليزية الوحيدة المتاحة تتوقف، دون إيضاح، عند هذا الحد من تعليق جرامشى، أما النص الإيطالى الأصلى الذى كتبه جرامشى فينتهى بالعبارة التالية "وإذن فلا مناص فى البداية من إعداد قائمة الجرد المذكورة"[١٦].

ومعظم رصيدى الشخصى الذى أستثمره فى هذه الدراسة مستمد من وعيى بأننى "شرقى" باعتبار أننى نشأت طفلاً فى مستعمرتين بريطانيتين، أما تعليمى، فى هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر) وفى الولايات المتحدة، فقد كان كله غربيًا، ومع ذلك فإن ذلك الوعى المبكر العميق ظل قائمًا. ولقد كانت دراستى للاستشراق، من عدة زوايا، محاولة لإعداد قائمة بالآثار التى خلفتها فى نفسى، باعتبارى ذاتًا شرقية، تلك الثقافة التى كانت سيطرتها عاملاً قويًا فى حياة جميع الشرقيين. وهذا هو السبب الذى دفعنى إلى أن أجعل الشرق الإسلامى محور الاهتمام. أما إذا كان الذى أنجزته هو قائمة

الجرد التى أوصى بها جرامشى فأمرٌ لا أستطيع الحكم بصوابه أو خطئه، على الرغم مما أحسسته من أهمية الوعى بمحاولة إعداد تلك القائمة. ولقد حاولت فى جميع مراحل عملى الحفاظ على الوعى النقدى، بأقصى ما أستطيعه من صرامة وعقلانية، إلى جانب وسائل البحث التاريخى والثقافى والإنسانى التى أسعدنى الحظ فاكتسبتها فى تعليمى، لكننى لم أفقد فى هذا أو ذاك، على الإطلاق، الوعى بالواقع الثقافى وهو أننى ''شرقى'' أى بانغماسى الشخصى فى القضية ما دام 'تكوينى' شرقيًّا.

وأما الظروف التاريخية التى مكَّنتنى من إجراء هذه الدراسة فهى معقدة إلى حد ما، وكل ما أستطيعه هنا هو أن أضع رسمًا تخطيطيًّا لها. فلقد شهد من أقام فى الغرب منذ الخمسينيات، خصوصًا فى الولايات المتحدة، حقبة الاضطراب البالغ فى العلاقات بين الشرق والغرب، ومن المحال أن يغفل أحد عن إدراك أن ''الشرق'' كان دائمًا ما يمثل الخطر والتهديد للغرب خلال تلك الفترة، حتى ولو كان الشرق يعنى الشرق التقليدى وروسيا فى الوقت نفسه. ونَشَأَتْ وترعرعت فى الجامعات برامج ومعاهد 'لدراسة المناطق' على نحو أصبحت فيه الدراسة الأكاديمية للشرق فرعًا من فروع السياسات القومية. و'الشئون العامة' فى الولايات المتحدة تتضمن اهتمامًا مفيدًا، بالشرق، بسبب أهميته الاستراتيجية والاقتصادية وكذلك بسبب غرابته التقليدية. فإذا كان العالم قد أصبح فى متناول أيدى المواطن الغربى الذى يعيش فى العصر الإلكترونى، فلقد اقترب الشرق منه كذلك، وربما تكون صورته الأسطورية قد تضاءلت بالقياس إلى كونه مكانًا تتقاطع فيه المصالح الغربية، والمصالح الأمريكية بوجه خاص.

ومن السمات التى أصبح العالم الإلكترونى يتسم بها فى فترة ما بعد الحداثة، تدعيم القوالب النمطية التى يُنْظَرُ إلى الشرق من خلالها. ويعمل التليفزيون، مثلما تعمل الأفلام وجميع موارد أجهزة الإعلام على تشكيل المعلومات قسرًا حتى تلائم القوالب التى تتخذ أشكالاً موحدة يومًا بعد يوم. وفيما يتعلق بالشرق، أدى استخدام الأشكال الموحدة والقوالب النمطية

الثقافية إلى تدعيم سيادة النظرة إلى "الشرق الغامض" باعتباره شيطانًا، وهى التى كانت قائمة فى القرن التاسع عشر، سواء كان ذلك فى البحوث الأكاديمية أو الأعمال الإبداعية. ولا يصدق هذا على شيء مثلما يصدق على أساليب تفهم الشرق الأدنى. وأمامنا ثلاثة عوامل جعلت من تفهم العرب والإسلام، حتى فى أبسط الصور الممكنة، مسألة مشبعة بالدلالات السياسية العالية النبرة. أما العامل الأول فهو تاريخ التعصب الشائع فى الغرب ضد العرب والإسلام، وهو الذى يتجلى مباشرة فى تاريخ الاستشراق، والعامل الثانى هو الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية، وتأثير ذلك الصراع فى اليهود الأمريكيين وفى الثقافة المتحررة وفى السكان بصفة عامة، والعامل الثالث هو الانعدام شبه التام لأى موقف ثقافى يتيح للفرد التعاطف مع العرب أو الإسلام، أو مناقشة أيهما مناقشة غير انفعالية. ولا أظننى، أيضًا، بحاجة إلى القول بأنه لما كان الشرق الأوسط قد أصبح مرتبطًا بسياسات الدول العظمى، واقتصاديات البترول، والتقسيم أو التمييز الساذج بين إسرائيل الديموقراطية والمحبة للحرية وبين العرب الأشرار، ذوى الأنظمة الشمولية، والإرهابيين، فقد تضاءلت إلى حد يدعو إلى الاكتئاب فرص وضوح الموضوع فى عيون الذين يتحدثون عن الشرق الأدنى.

وقد كانت خبراتى الخاصة بهذه الأمور من الدوافع التى دفعتنى إلى كتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطينى العربى فى الغرب، خصوصًا فى أمريكا، مثبطة للعزم، إذ يشيع هنا اتفاق فى الرأى، ويكاد يكون إجماعيًّا، على أنه غير موجود سياسيًّا، فإذا سمح البعض له بالوجود اعتبروه إما مصدر إزعاج أو شخصًا شرقيًّا وحسب، فشبكة العنصرية والقوالب النمطية الثقافية والإمبريالية السياسية والأيديولوجيا السالبة لإنسانية الإنسان، وهى الشبكة التى تحيط بالعربى أو بالمسلم، شبكة بالغة القوة، وهذه هى الشبكة التى يشعر الآن كل فلسطينى أنها أصبحت مصيره الذى يمثل له عقابًا فريدًا. ومما يزيد الأمر سوءًا له أن يلاحظ عدم إقدام أى شخص له اهتمامات أكاديمية بالشرق الأدنى - أى عدم إقدام أى مستشرق قط - فى الولايات المتحدة على

التعاطف الكامل والصادق، ثقافيًا وسياسيًا، مع العرب، ولا شك أن بعض حالات التعاطف قد وُجِدَتْ على مستوىً من المستويات، لكن أيًا منها لم يتخذ في يوم من الأيام الصورة "المقبولة" التى اتخذها التعاطف الأمريكى 'الليبرالى' مع الصهيونية، وكثيرًا ما رأينا من يرمى حالات التعاطف مع العرب بمثالب جوهرية إما بأن يربط بينها وبين المصالح السياسية والاقتصادية الذميمة (فى حالة خبراء الشئون العربية فى شركات النفط أو وزارة الخارجية مثلاً) أو يربط بينها وبين الدين.

وهكذا فإن الرابطة ما بين المعرفة والسلطة، وهى التى أوجدت صورة "الشرقى" وطمست، من زاوية ما، وجوده باعتباره إنسانًا، ليست مسألة أكاديمية محضة فى نظرى ومع ذلك فهى مسألة فكرية ذات أهمية واضحة إلى حد بعيد. ولقد تمكنت من استخدام مشاغلى الإنسانية والسياسية فى تحليل ووصف موضوع دنيوى إلى حد كبير، وهو نشأة وتطور وتدعيم الاستشراق. وما أكثر ما يفترض الناس براءة الأدب والثقافة من السياسة بل ومن التاريخ، ولكننى كنت دومًا أرى الأمر على خلاف ذلك، وأؤكد أن دراستى للاستشراق قد أقنعتنى (وأرجو أن تُقنْع زملائى المشتغلين بالأدب) بأنه من المحال الفصل بين تفهُّم ودراسة المجتمع وتفهم ودراسة الثقافة الأدبية. أضف إلى ذلك أننى، ومن واقع منطقٍ يكاد يكون محتومًا، وجدتنى أكتب تاريخ المشاركة السرية الغربية فى العداء الغربى للسامية. فالواقع أن العداء للسامية يشبه الاستشراق أو قل إن الاستشراق هو الفرع الإسلامى للعداء للسامية، على نحو ما تُظهر مناقشتي له، وهما يتشابهان تشابهًا وثيقًا إلى حد بعيد ويمثلان معًا حقيقة تاريخية وثقافية وسياسية، ولن يدرك ما فى هذه الحقيقة من مفارقة إدراكًا كاملاً إلا الفلسطينى العربى. لكننى أود أيضًا أن أكون قد أضفت تفهمًا أفضل للأسلوب الذى عملت وتعمل به السيطرة الثقافية. فإذا أدى هذا العمل إلى لون آخر من التعامل مع الشرق، بل قل لو أنه محا تمامًا تقسيم العالم إلى "شرق" و"غرب"، فسوف نكون قد تقدمنا قليلاً على طريق ما أسماه رايموند ويليامز "محاولة نسيان" . . . "طرائق التسلط الراسخة"(١٧).



الفصل

الأول

1

نطاق الاستشراق

"...العبقرية القلقة الطموح للأوروبيين...
التى لا تصبر حتى تستعمل ما فى طوقها من أدوات جديدة..."
چان-بابتيست-چوزيف فورييه، من **التصدير التاريخى** (١٨٠٩) لكتاب **وصف مصر**.

''لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولابد أن يمثلهم أحد''

كارل ماركس

شهر بروميير الثامن عشر

للويس بونابرت

''الشرق حياة عملية''

بنجامين ديزرائيلى

من رواية **تانكريد**

أولاً

معـرفة الشرقـى

فى ١٣ يونيو ١٩١٠ حَذَّرَ آرثر جيمز بَلْفور مجلس العموم البريطانى من ''المشكلات التى علينا أن نواجهها فى مصر'' ، فقال إنها مشكلات ''تنتمى إلى فئـة تختلف اخـتلافـا تامًا'' عن المشكلات ''التى تقع فى جزيرة وايت الانجليزية أو 'الرايدنج' الغربى من مقاطعة يوركشير فى شمال انجلترا'' . كان يتكلم بسلطة عضو البرلمان الذى تمتع بالعضوية زمنًا طويلاً، وسلطة السكرتير الشـخصى السـابق للورد سولزبرى، والأمين الأول السـابق لشئـون أيرلندا، ووزير شئون اسكتلندا السابق، ورئيس الوزراء السابق، والمخضرم الذى شهد العـديد من الأزمات والمنجـزات والتغـيرات فى الخـارج. وكان بلفـور أثناء اشتغـاله بشئون الامبـراطورية قد عمل فى خدمـة مَلِكَة أُعلن فى عام ١٨٧٦ أنها امبـراطورة الهند، كما قُدِّر له أن يشغل مناصب ممتـازة ذات نفوذ خاص لمتابعة حروب أفغانستان وقبائل الزولو فى جنوب إفريقيا والاحتلال البريطانى

لمصر فى عام ١٨٨٢ ، ومقتل الجنرال غوردون فى السودان، وحادثة فاشودة، ومعـركة أم درمـان، وحرب البوير فى جـنوب إفريقيـا والحرب بين روسـيا واليابان. كـان يتمتع بمركز اجـتماعى مرمـوق وباتساع نطاق معارفـه وذكائه اللماح، إذ كان يستطيع الكتابة فى موضـوعات شتى من فلسفة برجسون إلى موسـيقى هاندل، إلى مذهب المُؤَلِّهَـة، إلى رياضة الجولف، وكـان قد تلقى تعليمه فى مدرسة إيتون الراقية الخاصة، ثم كـلية ترينيتى بجامعة كيمبريدج، وقد أدى ذلك كله، بالإضافـة إلى إلى حذقه الظاهر لشئـون الامبراطورية، إلى أن اكتـسب حديثه فى مـجلس العمـوم فى يونيو ١٩١٠ سلطة كبـيرة. ولكن خطاب بلفـور كـانت له جـوانب أخـرى، على الأقل فـيمـا يتـعلق باضطراره إلى النبرة التـعليمية والأخـلاقية العاليـة فى ذلك الخطاب، إذ كان بعض أعضاء البـرلمان يطعنون فى ضرورة وجود "انجلترا فى مصر" ، وكان 'وجود انجلترا فى مصر' هو موضوع الكتاب الحماسى الذى كتبه ألفريد مِلْنَرْ عام ١٨٩٢ وإن كان يقول فيه إن الاحتلال الذى كـان مفيداً يومًا ما قد أصبح مصدرًا للمـتاعب بعد ارتفاع مـد الوطنية المصرية ولم يعد من السـهل الدفاع

عن استمرار الوجود البريطانى فى مصر. وهكذا هَبَّ بلفور لإحاطة المجلس علمًا بالموضوع وشرحه للأعضاء.

بدأ بلفور بأن ذكَّر المجلس بالسؤال الذى وجهه إليه ج. م. روبرتسون، عضو البرلمان عن دائرة تاينسايد، فطرح السؤال من جديد وهو "بأى حق تتخذون مظاهر الاستعلاء والتفوق إزاء الشعوب التى اخترتم أن تُسَمُّوها شرقية؟" كان اختيار لفظة "شرقية" اختيارًا لا مناص منه، فلقد استخدمها الشاعر تشوسر، فى القرن الرابع عشر، ومعه ماندفيل، كاتب كتب الرحلات، ومن بعدهما الشعراء شيكسبير ودرايدن وپوپ وبايرون. وكانت اللفظة تعنى آسيا أو الشرق، جغرافيًا وأخلاقيًا وثقافيًا. وكان المرء يستطيع أن يتكلم فى أوروبا عن الشخصية الشرقية، أو الجو الشرقى، أو الحكاية الشرقية، أو الاستبداد الشرقى، أو عن أسلوب الإنتاج الشرقى، فيفهمه السامع. وكان ماركس قد استخدم الكلمة، وها هو بلفور يستخدمها، وكان اختياره مفهومًا ولا يستلزم أى تعليق على الإطلاق:

> أنا لا أتخذ موقف التفوق. ولكننى أسأل [روبرتسون أو أى شخص آخر]... لديه معرفة بالتاريخ مهما تكن سطحية، إن كان قادرًا على المواجهة المباشرة للحقائق التى لابد للسياسى من التعامل معها حين يوضع فى موقع السيادة إزاء أجناس عظيمة مثل سكان مصر وبلدان الشرق. إننا نعرف حضارة مصر خيرًا مما نعرف حضارة أى بلد آخر، ونعرف تاريخها السحيق، بل نحيط بها إحاطة أوثق وأشمل. إنها تتجاوز النطاق المحدود لتاريخ الجنس الذى ننتمى إليه، فهو يضيع فى فترة ما قبل التاريخ فى الوقت الذى كانت الحضارة المصرية قد تخطت عهد الشباب. انظروا إلى جميع البلدان الشرقية. لا تتحدثوا عن تفوق أو عن دونية.

إن ملاحظاته تدور حول محورين كبيرين - هنا وفيما يتلو هذا الكلام - وهما المعرفة والسلطة، وهما محورا الفيلسوف فرانسيس بيكون. وهكذا

فعندما يبرر بلفور ضرورة الاحتلال البريطانى لمصر، ترتبط السيادة فى تفكيره بمعرفتنا "نحن" لمصر، لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجة الأولى. والمعرفة تعنى لبلفور استقصاء مسار حضارة ما من نشأتها إلى ازدهارها إلى ذبولها - وتعنى أيضًا، بطبيعة الحال قدرتنا على ذلك. والمعرفة تعنى الارتفاع على اللحظة الحاضرة، وتجاوز الذات إلى الأجنبى والبعيد. وموضوع هذه المعرفة، أى الشرق، مُعَرَّضٌ للفحص الدقيق لضعف فى طبيعته، وهذا الموضوع يعتبر " حقيقة" ثابتة، وحتى لو تطور وتغير أو حوّل نفسه بنفسه على نحو ما تفعل الحضارات فى أحيان كثيرة، فلابد أن يظل على ثباته الجوهرى بل والوجودى. وامتلاك مثل هذه المعرفة بمثل هذا الشىء معناه السيطرة عليه، أو فرض السلطة عليه. والسلطة هنا تعنى لنا "نحن" أن ننكر استقلال هذا "الشىء" - وهو البلد الشرقى هنا - ما دمنا نعرفه وما دام يوجد، بمعنى من المعانى، كما نعرفه، أى إن المعرفة البريطانية بمصر هى مصر بالنسبة لبلفور، وتبعات هذه المعرفة تجعل أى مسألة سواها، مثل مسألة التفوق والدونية، تبدو تافهة. ولا ينكر بلفور إطلاقًا تفوق بريطانيا على مصر بل هو يعتبرها مسألة مُسَلَّمًا بها فى سياق وصفه للآثار المترتبة على المعرفة:

> انظروا أولاً إلى حقائق القضية: إن الأمم الغربية ما إن يبدأ ظهورها فى التاريخ حتى تظهر بدايات قدرتها على الحكم الذاتى... وهى القدرة الجديرة بالتقدير فى ذاتها... ثم انظروا إلى تاريخ الشرقيين برمته فيما يسمى بصفة عامة الشرق، ولن تجدوا آثارًا تنبئ عن الحكم الذاتى إطلاقًا. إذ مرت كل قرونهم العظمى - ولقد كانت بالغة العظمة - فى ظل الحكومات الاستبدادية والحكم المطلق. كما كانت كل إسهاماتهم الحضارية العظمى - ولقد كانت حقا عظمى - فى ظل ذلك اللون من الحكومة. لقد تلا الفاتحون بعضهم البعض وجاءت سيطرة فى إثر سيطرة، لكنك لن تجد فى شتى دورات الأقدار والحظوظ مطلقًا أمة من تلك الأمم تنشئ من تلقاء ذاتها ما نسميه نحن، من وجهة نظر غربية، الحكومة الذاتية. هذه

> هى الحقيقة. ليست المسألة إذن مسألة تفوق أو دونية. وأتصور أن الحكيم الشرقى الصادق سوف يقول إن الحكومة العاملة التى اضطلعنا بها فى مصر وغيرها من البلدان لا تمثل عملاً جديراً بالفيلسوف - وإنها العمل الحقير أو العمل الأدنى، اللازم لمواصلة الجهد الضرورى.

ولما كانت هذه الحقائق حقائق، يجد بلفور أن عليه أن ينتقل إلى القسم التالى من حجته قائلاً:

> هل تعود ممارسة هذه الحكومة المطلقة من جانبنا بالخير على هذه الأمم العظيمة والتى أعترف بعظمتها؟ أعتقد أنها تعود بالخير عليها، وأعتقد أن الخبرة قد أثبتت أنها تمتعت فى ظلها بحكومات أفضل كثيراً مما شهدته على امتداد تاريخ العالم كله، وهى ليست مفيدة لها وحدها، لكنها ولا شك مفيدة للغرب المتحضر برمته... لسنا فى مصر من أجل المصريين فقط، وإن كنا هناك من أجلهم، فنحن هناك أيضًا من أجل أوروبا كلها.

ولا يقدم بلفور أى أدلة على أن المصريين و"الأجناس التى نتعامل معها" تُقَدِّر أو حتى تفهم الخير الذى يعود عليها من الاحتلال الاستعمارى، لكنه لا يخطر على بال بلفور أن يطلب من المصرى أن يتحدث بنفسه، ربما لأن المصرى الذى سيتكلم سوف يكون، على الأرجح، "ذلك المشاغب الذى يثير الصعوبات" لا المواطن الصالح الذى يتجاهل "صعوبات" السيطرة الأجنبية. وهكذا وبعد أن حسم بلفور المشكلات الأخلاقية، يبدأ أخيراً فى التصدى للمشكلات العملية، قائلاً: "إذا كانت مهمتنا أن نحكم، سواء لقينا الامتنان أو الجحود، وسواء تذكر الناس حقًّا وصدقًا ما فقدوه فاستراحوا منه بفضلنا أو نسوا ذلك [وبلفور لا يشير ضمنًا إلى فقدان استقلال مصر فى إطار ما فقده الناس، أو تأجيل الاستقلال إلى أجل غير مسمى] وسواء أدركوا بوضوح أو لم يدركوا جميع الفوائد التى عادت عليهم بفضلنا؛ أقول إذا كان ذلك واجبنا فكيف ينبغى أداؤه؟" إن انجلترا تُصَدِّر "أفضل ما لدينا إلى تلك

البلدان'' . وها هم المديرون الذين ينكرون ذواتهم ويقومـون بعملهم ''وسط عشـرات الآلاف ممن يعتنقـون دينًا آخر وينتـمون إلى جنس آخـر ولهم نظام مختلف وظروف حيـاة مختلفة''. وأما ما يُمَكِّنُهم من أداء مهـمة الحكم فهو إحساسهم بأنهم يتمتعون بتأييد الحكومة فى وطنهم، وأنها تُظَاهر ما يفعلون، لكنه

> ما إنْ يخامرْ السكانَ من أبناء البلد ذلك الإحساسُ الغريزى بأن الذين عليهم أن يتـعاملوا معهم لا يتـمتعون بمسـاندة قوة البلد الذى أرسلهم إلى هـناك وبسلطتـه وتعـاطفـه ودعـمـه الكامل والسخـىِّ، حتى يتـعذر على أولئك السكان اتبـاع النظام الذى يعتبر حقا أساس حضارتـهم، مثلما تتعذر على موظفينا ممارسة أى سلطة أو قوة، وهى الأساس الحق لكل مـا يفعلونه لمصلحة الذين أُرسلوا للإقامة بينهم.

والمنطق الذى يستخدمه بلفور هنا منطق طريف، على الأقل لكونه متسقًا مع المقدمات التى يبنى عليها خطابه كله. فهـو يقول إن انجلترا تعرف مصر، ومصـر هى ما تعرفـه انجلترا، وانجلترا تـعرف أن مصر لا تـستطيع أن تحكم نفسها، وانجلترا تؤكد ذلك باحتلال مصـر، وأما بالنسبة للمصريين فإن مصر هى البلد الذى احتلتـه انجلترا وتحكمه الآن؛ ومن ثم فإن الاحـتلال الأجنبى يصبح ''الأساس الحق'' للحضارة المصـرية المعاصرة؛ ومصر تحـتاج بل تُصِرُّ على طلب الاحتـلال البريطانى. لكنه إذا تعرضت الصلة الحـميمة الخـاصة القائمة بين الحاكم والمحكوم لتعكير صفوها بسبب شكوك البرلمان فى انجلترا، فإن ''سلطة من يعتبرون . . . الجنس المسـيطر - وأعتقد أنهم يجب أن يظلوا الجنس المسيطر - سوف تتقوض'' . ولا تقتصر النتائج عـلى اهتزاز الهيبة الإنجليزية، ''بل سوف يصبح من المحال على حفنة من المسئولين البريطانيين - مهما تكن مـواهبهم الشخصية وشـمائلهم وعبقريتهم - أن يضطلـعوا بالمهمة العظمى فى مـصر، وهى المهـمة التى كلفناهم بهـا وفَرَضَـها عليهم الـعالم المتحضر'' (١).

والأداء البلاغى فى خطاب بلفور له دلالة خاصة لأن بلفور يلعب ويمثل أدوار شخصيات منوعة، أولها، بطبيعة الحال، شخصية "الإنجليزى"، وهو يستخدم فى الإشارة إليها ضمير المتكلم الجمع "نحن"، ويجعله يحمل الثقل الكامل لمكانة الرجل القوى المرموق الذى يشعر بأنه يمثل خير ما يزين تاريخ أمته. وبلفور يستطيع أيضًا أن يتحدث باسم العالَم المتحضر، وباسم الغرب، وباسم الفيلق المحدود نسبيًّا من المسئولين الاستعماريين فى مصر. وإذا لم يكن يتكلم مباشرة باسم الشرقيين، فذلك لأنهم، على أية حال، يتكلمون لغة أخرى، ومع ذلك فهو يعرف مشاعرهم لأنه يعرف تاريخهم، واعتمادهم على رجال من أمثاله، وتوقعاتهم. ومع ذلك فهو يتكلم قطعًا باسمهم بمعنى أن أى شىء يقولونه لو أنهم سئلوا وتمكنوا من الإجابة، سوف يؤكد ما كان واضحًا من قبل، ومن ثم فلن تكون لقولهم فائدة تذكر: ألا وهو أنهم ينتمون إلى جنس محكوم، ويسودهم جنس يعرفهم ويعرف مصلحتهم خيرًا منهم. أما اللحظات المجيدة فى تاريخهم فتنتمى إلى الماضى، ويرجع نفعهم فى العالم الحديث إلى أن الامبراطوريات القوية الحديثة قد أخرجتهم، فى الواقع، من بؤس الانحطاط وأعادت تأهيلهم فجعلتهم سكانًا مؤهلين فى مستعمرة منتجة.

ومصر مثال ينطبق عليه ما أقول انطباقًا رائعًا، كما كان بلفور يعى تمامًا مدى ما يتمتع به من حق فى أن يتكلم عن مصر الحديثة، بصفته عضوًا فى برلمان بلده، باسم انجلترا، وباسم الغرب، وباسم الحضارة الغربية. فلم تكن مصر مجرد مستعمرة أخرى، بل كانت نموذجًا يبرر الإمبريالية الغربية، إذ إنها كانت، حتى قامت انجلترا بضمها إليها، لا تكاد تزيد عن نموذج التخلف الشرقى الذى يرد ذكره فى الدراسات الأكاديمية، وقد كُتب لها أن تصبح نموذجًا لانتصار المعرفة والسلطة الإنجليزية. وفى الفترة من ١٨٨٢، وهو العام الذى احتلت فيه انجلترا مصر وقمعت الثورة الوطنية التى قادها الزعيم أحمد عرابى، إلى عام ١٩٠٧، كان ممثل انجلترا فى مصر، أو سيد مصر، هو إيفلنج بيرنج (الذى اشتهر باسم "أوفر بيرنج" أى المتغطرس) أو اللورد

كرومـر. وفى يوم ٣٠ يوليو ١٩٠٧ كـان بلفور هو الذى أعـرب فى مجلس العموم البـريطانى عن تأييده لمشروع منح كـرومر جائزة تقاعد تبـلغ خمسين ألف جنيه، مكافـأة له على ما فعله فى مـصر. وقال بلفور إن كـرومر صنع مصر:

> كل شيء لمسه حالفه النجاح فيه... ولقد أدت خدمات اللورد كرومر على مدار ربع قرن مضى إلى رفع مصر من أدنى مهاوى الانحطاط الاجتمـاعى والاقتصادى حتى أصبـحت تنفرد اليوم بين الأمم الشرقيـة انفرادًا مطلقًا، فيما أعـتقد، بازدهارها المالى والأخلاقى(٢).

أما أسلوب قيـاس ازدهار مصر الأخلاقى فلم يحاول بلفور تبـيانه، إذ كانت الصادرات البريطانـية إلى مصر تعادل الصـادرات البريطانية إلى قارة إفـريقيا بأسـرها؛ ولا شك أن ذلك يُسـتـدل منه على لون من الازدهار المالى لمصـر وانجلترا معًا (ولو بصورة غير متكافئة إلى حد ما)، وأما المهم حقًّا فكان تلك الوصاية الغـربية الشاملة والمتصلة الحـلقات على بلد شرقى، ابتداء بالبـاحثين والمبشرين ورجال الأعمال والجنود والمعلمين الذين مهدوا للاحتلال ثم نفذوه، وانتـهـاء بكبار المـوظفين، مثل كـرومـر وبلفـور، الذين رأوا أنهم يعـولون ويوجهون - بل وأحيانًا يفرضون - نهضة مصر فينقلونها من مرحلة التجاهل الشرقى إلى مرحلة المكانة البارزة التى تنفرد بها فى الحاضر.

إذا كان النجاح البريطانى فى مصر فذًا بالصورة التى صورها بلفور، فلم يكن على الإطلاق نجاحًـا غير عـقلانى أو لا يمكن تعليله. فلقـد كانت إدارة الشئون المصرية تخضع لنظرية عامة أعرب عنها بلفور فى أفكاره عن الحضارة الشرقية مثلمـا أعرب عنها كرومر فى إدارته للشئون اليـومية فى مصر. وأهم ملمح من مـلامح هذه النظرية فى الـعقـد الأول من القـرن العـشرين كـان نجاحها، بل نجاحها المذهل. كـانت الحجة، إذا اخْتُزِلَتْ فاتَّخَذَتْ أبسط شكل لها، حجـة واضحة ودقيـقة ويسهل فهمـها، فهى تقول بوجـود جانبين هما

الغربيون والشـرقيون. فالجانب الأول يسيطر والثـانى لابد من السيطرة عليه، وهذه تعنى فى العادة احتلال أراضيه، والتـحكم بصرامة فى شئونه الداخلية، ووضع دمه وماله تحت تصرف دولة غربية مـا. وأما إقدام بلفور وكرومر على تجريد الإنسانية بحيث تقتـصر، بصورة لا ترحم، على هذه العناصر الجوهرية ثقافيًا وعنصريًا، فلم يكن على الإطلاق - على ما سـوف يتضح لنا - دليلاً على خبث أو شراسـة خاصة بهمـا، بل كان دليلاً على درجة التـبسيط الذى اتخذه المذهب عندما بدأ الانتفاعُ به فى الواقع - وأقصد درجة التبسيط ودرجة الفعالية معًا.

ويخـتلف كـرومـر عن بلفـور فى أن الأخيـر كـانت ' أطروحاته' عن الشرقـيين تزعم لنفسـها الاتصـاف بالعالميـة الموضوعيـة، وأما كـرومر فكان يتحـدث عن الشرقـيين بصفة مـحددة أى عن الذين حكمـهم أو اضْطُرَّ إلى التعامل معهم، فى الهند أولاً، ثم فى مصر لمدة خمس وعشرين سنة، سطع فيها نجمه باعتباره أبرز قنصل عام فى الإمبراطورية البريطانية. و"الشرقيون" عند بلفور هم "الأجناس المحكومة" عند كرومر، وهم الذين جعلهم موضوع مقـال طويل نشره فى مـجلة إدنبره ريڤـيـو فى يناير ١٩٠٨. وهنا نرى من جديد أن المعرفة بالأجناس المحكومة أو بالشرقيين هى التى تجعل إدارة شئونهم يسيرة ومـربحة، فالمعرفة تأتى بالسلطة، وزيادة السلـطة تتطلب زيادة المعرفة، وهكذا دواليك فى جدلية من المعلومات والتحكم تزداد فائدتها باطراد. ويرى كرومر أن امبراطورية انجلترا لن تزول إذا وُضعت القيود على النزعة العسكرية والأنانية التجارية فى انجلترا و"المؤسسات الحرة" فى المستعمرة (تمييزًا لها عن الحكومة البريطانية "القائمة على قانون الأخلاق المسيحية") ويقول كرومر إنه إذا كان الشرقى يحب أن يتجاهل وجـود المنطق تمامًا، فإن الأسلوب الصحيح للحكم لا يتمـثل فى محاولة فرض الـتدابير العلميـة الفائقة عليه أو إرغـامه جسديًا على تقبل المنطق، بل فى تفهم جوانب قصوره و"محاولة العثور فى رضى الجنس المحكوم على رابطة أنـبل، وأرجو أن تكون هذه الرابطة أقـوى وأقدر على التوحيد بين الحكام والمحكومين". وخلف 'تطييب خاطر' الجنس

المحكوم وترضيته يختبئ جبروت الإمبراطورية، وهو أشد فعالية حين يبدى التفهم المرهف والمهذب من فعالية اللجوء إلى استخدام الجنود، وجباة الضرائب الغشومين، والقوة المفرطة. وباختصار يجب على الامبراطورية أن تتحلىّ بالحكمة، وأن تلطف من جشعها بقدر من إنكار الذات، وأن تلطف من لهفتها بقدر من الانضباط المرن:

> وبمزيد من الصراحة أقول إن المقصود بما يقال عن ضرورة وضع بعض الضوابط للروح التجارية هو أننا عندما نتعامل مع الهنود أو المصريين أو قبائل الشلوك فى السودان أو الزولو فى جنوب إفريقيا يجب أن يكون أول سؤال نطرحه على هذه الشعوب - التى لا تزال من زاوية النظر القومية فى مرحلة 'التلمذة' إلى حد ما - هو ماذا يظن أبناؤها أنه أفضل ما يخدم مصالحهم، وإن كانت هذه مسألة تستحق البحث الجاد. لكنه لابد من البت فى كل قضية خاصة، بالاستناد أساسًا إلى ما نراه نحن، على ضوء المعرفة والخبرة الغربية وما يلطفهما من الاعتبارات المحلية، وما نعتقد بضمير سليم أنه أفضل ما يناسب الجنس المحكوم دون الرجوع إلى أية مزايا حقيقية أو مفترضة قد تعود على الأمة الإنجليزية بأسرها أو - على نحو ما هو أشد شيوعًا - ما يخدم المصالح الخاصة التى تمثلها طبقة ذات نفوذ من أبناء انجلترا أو أكثر من طبقة واحدة. فإذا استمرت الأمة الانجليزية ككل فى مراعاة هذا المبدأ، وأصرت على تطبيقه بصرامة، فربما استطعنا، ولو عجزنا عن تحقيق روح وطنية شبيهة بالروح القائمة على علاقة أبناء الجنس الواحد واللغة المشتركة، أن نرعى لونًا من الولاء للمواطنة العالمية يقوم على الاحترام الذى نضفيه عادة على المواهب المتفوقة، وعلى سلوك من يؤثر غيره على نفسه، وعلى الامتنان الذى نلقاه مقابل ما أسدينا وما سوف نسدى من معروف. وسوف نرى عندها، على أية حال،

بعض بوارق الأمل فى أن يبدى المصرى ترددًا قبل أن يراهن بمستقبله مع أى أحمد عرابى آخر فى المستقبل. . . بل إن المتوحش من سكان أواسط إفريقيا قد ينتهى به الأمر إلى أن يتعلم إنشاد ترنيمة تكريمًا لربة العدالة التى عادت، ممثلة فى المسئول البريطانى الذى قد ينكر عليه شرب الخمر ولكنه يقدم له العدل. أضف إلى ذلك أن التجارة سوف تكسب(٣).

أما مدى ''البحث الجاد'' من جانب الحاكم فى مقترحات الجنس المحكوم فتشهد عليه معارضة كرومر الكاملة للقومية المصرية. مؤسسات وطنية حرة، إنهاء الاحتلال الأجنبى، وسيادة قومية تعتمد على ذاتها -- هذه مطالب لا تدعو للدهشة ولكن كرومر كان يرفضها دائمًا، ويقول دون لبس أو غموض إن ''مستقبل مصر الحقيقى. . . لن تصل إليه من طريق الوطنية الضيقة، وهى التى سوف تقتصر على أبناء البلد المصريين. . . بل من طريق المواطنة العالمية الموسعة''(٤) ، فالأجناس المحكومة لا تستطيع بطبيعتها أن تعرف ما فيه خيرها، فمعظمها أجناس شرقية وكان كرومر يعرف خصائصها خير المعرفة ما دام قد خَبَرَها بنفسه فى الهند ومصر. وكان من صفات الشرقيين التى أراحت كرومر أن إدارة شئونهم كانت واحدة فى كل مكان تقريبًا(٥)، وإن اختلفت الظروف اختلافات طفيفة من مكان لمكان، وكان السبب فى هذا، بطبيعة الحال، أن الشرقيين لا يكادون يختلفون من مكان لمكان.

وها نحن نصل أخيرًا إلى جوهر المعرفة الأساسية، الذى استغرق وقتًا طويلاً فى نموه وتطوره، وهى المعرفة الأكاديمية والعملية التى ورثها كرومر وبلفور من الاستشراق الغربى الحديث على امتداد قرن كامل: معرفة أحوال الشرقيين ومعرفتهم، أى معرفة الجنس الذى ينتمون إليه، وشخصيتهم وثقافتهم وتاريخهم وتقاليدهم ومجتمعهم وإمكانياتهم. وكانت هذه المعرفة فعالة، وكان كرومر يعتقد أنه استعملها فى حكم مصر. يضاف إلى ذلك أنها معرفة مختبرة ولا تتغير، ما دام ''الشرقيون'' - من الناحية العملية - جوهرًا أفلاطونيًّا يستطيع أى مستشرق (أو حاكم للشرقيين) أن يفحصه ويفهمه

ويعـرضه أو يقـدمه للناس. وهكذا فـإن كرومـر يقدم لنا فى الفـصل الرابع والثلاثين من كتابه **مصر الحديثة**، الذى يقع فى مجلدين ويعتبر السجل الجليل لخبرته ومنجزاته، ضربًا من الشرعة الشخصيـة المعتمدة للحكمة الاستشراقية، قائلاً:

> قال لى السـير ألفـريد لَيَالْ ذات يوم: ''الدقة يبـغضهـا العقل الشرقى، وعلى كل انجليزى يقيم فى الهند أن يذكر ذلك دائمًا'' . والافـتقـار إلى الدقة، وهى الصـفة الـتى يسهل انحطاطهـا فتتحـول إلى الكذب، هو فى الواقع الخصيصة الرئيسـية للعقل الشرقى.
>
> فالأوروبى يُحكم الاستدلال الدقـيق، وذكره للحقائق لا يشوبه أى غـموض، فـهو منطقى بالفطرة، حـتى ولو لم يكن درس المنطق، وهو بطبيعتـه شكاك ويطلب البرهان قبل أن يقبل صدق أى قول، وذكاؤه المدرب يعمل عمل الآلة المنضبطة. أما عقل الشرقى فهـو يشبه شوارعه الخلابة المظهـر، أى يفتقر إلى أى تناسق، والاستدلال لديه أبعد ما يكون عن الإتقان، وعلى الرغم من أن العـرب القدماء ارتقـوا درجات عاليـة من العلوم الجدلية، فإن أحفادهم يفتـقرون إلى ملكة المنطق افتقارًا فريدًا، وكـثيـرًا ما يعـجزون عن التـوصل إلى أوضح النتـائج من أية مقدمات بسيطة قد يعتـرفون بصدقها. حاول أن تحصل من أى مـصرى عـادى على بيان واضـح للحقـائق، وسوف تجـد أن شرحـه سوف يكون مُطَوَّلاً بصفة عـامة ويفتقـر إلى الوضوح. ومن المحتـمل أن يناقض نفـسه عدة مـرات قبل أن ينتـهى من كلامه، وكثيرًا ما ينهار تحت ضغط أخف استجواب.

وهو يبيّن بعد ذلك أن الشرقيـين أو العرب يسهل خداعهم، وأنهم ''يفتقرون إلى النشـاط وروح المبـادرة'' ، مـولعـون ''بالإفـراط فى المدح والملق'' ، وبالتآمر، والمـكر، والقسوة على الحيـوان. ويقول إن الشرقيين لا يسـتطيعون

المشى فى شارع أو على رصيف (لأن أذهانهم الفوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبى الذكى على الفور وهو أن الشوارع والأرصفة قد جُعِلت للمشى)؛ ويقول إن الكذب متأصل فى الشرقيين، كما إنهم "كسالى ويستريبون بغيرهم" وفى كل شىء يمثلون عكس صفات الوضوح والمباشرة والنبل التى يتحلى بها الجنس الأنجلوسكسونى[٦].

ولا يحاول كرومر أن يخفى أن الشرقيين كانوا يمثلون له دائمًا المادة الإنسانية الوحيدة التى كان يحكمها فى المستعمرات البريطانية، ويقول كرومر "ما دمت دبلوماسيًّا وإداريًّا فحسب، فإن مجال دراستى الصحيح هو الإنسان أيضًا، وإن كان ذلك من وجهة نظر من يتولى حكم هذا الإنسان... وأنا أقنع بالإشارة إلى أن الشرقى بصفة عامة، وبأسلوب ما، يعمل ويتكلم ويفكر بطرائق مضادة تمامًا للأوروبى" [٧] . وأوصاف كرومر تستند بطبيعة الحال إلى الملاحظة المباشرة إلى حد ما، ولكنه أحيانًا ما يشير إلى الثقات من المستشرقين المعتمدين فى تأييد آرائه (مثل إرنست رينان وقنسطنطين دى فولنى بصفة خاصة). وهو يأخذ بآراء هذه الثقات حين يعرض لأسباب اتصاف الشرقيين بهذه الصفات. وهو لا يشك مطلقًا فى أن أيَّةَ معرفة بالشرقى سوف تؤكد آراءه وتنتهى بإدانة الشرقى، إذا استندنا إلى المثال الذى ضربه عن انهيار المصرى عند التحقيق معه. وأما جريمة الشرقى فهى أنه شرقى، ومن الأدلة الدقيقة على مدى القبول الذى كان هذا اللون من الحشو اللفظى أو تحصيل الحاصل يتمتع به أنه كان يُكتب دون استعانة بالمنطق الأوروبى أو 'تناسق' العقل الأوروبى. وهكذا فإن أى خروج عما يُعتبر معايير السلوك الشرقى كان يُظَنُّ به الشذوذ، ومن ثم فإن آخر تقرير سنوى أرسله كرومر من مصر يعلن أن القومية المصرية "فكرة جديدة كل الجدة" وأنها "نَبْتٌ غريب لم ينبت ويترعرع فى التربة المصرية"[٨].

وأعتقد أننا نخطئ إذا لم نقدر حق التقدير ذلك المستودع من المعرفة 'الموثوق بصحتها' ومن قواعد النظرة 'المعتمدة' إلى الشرقيين الذى كان كرومر وبلفور يرجعان إليه فيما يكتبانه وفى سياساتهما العامة. والاقتصار

على القول بأن الاستشراق تبرير منطقى للحكم الاستعمارى معناه أن نتجاهل مدى تبرير الاستشراق للحكم الاستعمارى وانطلاقه منذ البداية لا بعد أن حدث. فلقد دأب البشر دوامًا على تقسيم العالم إلى مناطق تتميز عن بعضها البعض بسمات حقيقية أو متخيلة، واستغرقت نشأة التحديد المطلق للشرق والغرب، وهو التحديد الذى يقبله بلفور وكرومر بمثل ذلك الرضى عن الذات، سنوات بل قرونًا، شهدت رحلات استكشاف لا تحصى، وضروبًا من التلاقى عن طريق التجارة والحرب، ولكننا نرى المزيد، إذ برز منذ منتصف القرن الثامن عشر عنصران رئيسيان فى العلاقة بين الشرق والغرب، أما الأول فهو نمو المعرفة المنهجية عن الشرق فى أوروبا، وهى المعرفة التى دعمها التلاقى الاستعمارى، إلى جانب انتشار الاهتمام بما هو أجنبى وغير مألوف، وهو الاهتمام الذى استغلته العلوم التى كانت تنمو وتتطور، مثل علم الأعراق والسلالات، وعلم التشريح المقارن، وفقه اللغة، والتاريخ، كما أضيف إلى هذه المعارف المنهجية كم هائل من الآداب التى كتبها الروائيون والشعراء والمترجمون والرحالة الموهوبون. وأما العنصر الآخر فى العلاقات بين أوروبا والشرق فكان تمتع أوروبا على الدوام بموقع القوة، ولا أقول السيطرة. ولا أجد وسيلة للتلطف فى التعبير عن ذلك. صحيح أنه كان من الممكن إخفاء أو تخفيف صورة علاقة القوىّ بالضعيف، على نحو ما رأينا حين اعترف بلفور "بأمجاد" وعظمة الحضارات الشرقية، ولكن العلاقة الجوهرية على الأسس السياسية والثقافية بل والدينية كان يُنظر إليها - فى الغرب، وهو ما يهمنا هنا - باعتبارها علاقة بين شريك قوى وشريك ضعيف.

وكان من يشيرون إلى هذه العلاقة يعبرون عنها بأوصاف كثيرة، وقد استخدم بلفور وكرومر، اللذان يمثلانهم خير تمثيل، عددًا كبيرًا منها، فالشرقى غير عقلانى، وفاسد (ضال) ومثل الطفل، و"مختلف"؛ ومن ثم فإن الأوروبى عقلانى، وفاضل، وناضج، و "سوى". ولكن وسيلة إحياء العلاقة لم تكن تتغير، فكانت دائمًا ما تؤكد أن الشرقى يعيش فى عالم

خاص به، وقد يكون هذا العالم مختلفًا ولكنه يخضع لتنظيم مُحكم، فله حدوده القومية والثقافية والمعرفية ومبادئ الاتساق الداخلى. وهكذا فإن عالم أبناء الشرق قد أصبح مفهومًا، أو يمكن فهمه، واكتسب هويته، لا نتيجة لجهود أبنائه بل نتيجة لسلسلة كاملة من الجهود القائمة على العلم والمعرفة، والتى بذلها الغرب لتحديد صورة الشرق، ومن ثم يلتقى عنصرا العلاقة الثقافية اللذان أناقشهما. أى إنه لما كانت المعرفة بالشرق قد تولدت عن القوة، فإنها تؤدى من زاوية معينة إلى **خلق** الشرق، والشرقى، وعالمه. فاللغة التى يستخدمها كرومر وبلفور تصور الشرقى فى صورة شيء يُصْدِرُ المرء عليه الحكم (كما يحدث فى المحكمة) أو شيء يدرسه المرء ويصفه (كما هو الحال فى المقرر الدراسى) أو شيء يُؤَدِّبُهُ المرء (كما يحدث فى المدرسة أو فى السجن) أو شيء يرسم المرء له صورة توضيحية (كما نرى فى دليل مُصَوَّر فى علم الحيوان). ومعنى هذا أن الشرقى فى كل حالة من هذه الحالات **تحتويه** و**تمثله** أُطُرٌ مسيطرة. فما مصادر هذه الأطر؟

ليست القوة الثقافية أمرًا نستطيع مناقشته بسهولة بالغة - ومن أغراض هذا الكتاب توضيح الاستشراق وتحليله وتأمله باعتباره صورة من صور ممارسة القوة الثقافية. وأقول بعبارة أخرى إنه من الأفضل عدم المخاطرة بتعميمات حول هذه الفكرة البالغة الأهمية، أى القوة الثقافية، حتى ننتهى من تحليل قدر كبير من المادة، ولكننا نستطيع أن نقول فى البداية إن الغرب قد افترض فى القرنين التاسع عشر والعشرين أن الشرق وكل ما فيه يحتاج إلى دراسة تصحيحية من جانب الغرب، وإن لم يكن الشرق وكل ما فيه فى موقع أدنى بصورة واضحة من موقع الغرب. وكان تصوير الشرق يظهره فى صورة يَحُدُّهَا إطار قاعة الدرس، أو المحكمة الجنائية، أو السجن، أو الدليل المصور. والاستشراق إذن هو معرفة الشرق التى تضع كل ما هو شرقى فى قاعة الدرس، أو فى المحكمة، أو فى السجن أو فى الدليل المصور، بهدف الفحص الدقيق، أو الدرس، أو إصدار الأحكام، أو التأديب أو تولى الحكم فيه.

ولم يكن أحد مثل بلفور وكرومر يستطيع أن يقول ما قالاه وبالأسلوب

الذى قـالاه به فى السنوات الأولـى من القـرن العـشـرين، لو لم تكن قـد سبقتهما تقاليد استشراق أقدم من تقاليد استشراق القرن التاسع عشر، فهيأت لهما المفردات والصور الشعرية، والأساليب البـلاغية والتشبيهات التى توسلا بها. ومع ذلك فلقد دعم الاستشـراقُ المعرفةَ المؤكدة بأن أوروبا، أو الغرب، تسيطر على الـقسم الأكبـر إلى حد كبـير من سطح الأرض، مثلمـا دعمت الاستـشراقَ هذه المعـرفةُ. فلقـد تزامنت فترة التـقدم الهـائل فى مؤسـسات الاستشراق ومضمونه تزامنًا دقيقًا مع فترة التوسع الأوروبى الذى لا نظير له، ففى الفترة من ١٨١٥ إلى ١٩١٤ اتسع نطاق السيطرة الاسـتعمارية الأوروبية المباشرة من نحو ٣٥ فى المائة من سطح الأرض إلى نحو ٨٥ فى المائة منه[٩]. وامتدت السيطرة إلى جميع القارات، ولكن نصيب آسيا وإفريقيا كان النصيب الأوفى. وكانت الامـبراطوريتان البـريطانية والفرنسـية أكبر الامـبراطوريات، وكان الجانبان حليفين وشريكين فى بعض الأمور، لكنهما كانا يتنافسان تنافس الأعـداء فى أمور أخـرى. كـان نطاق الامـبراطوريتين يمتـد فى الشـرق من سواحل البحر المتوسط إلى الهند الصينية والملايو وكانت أملاكهما الاستعمارية ومجالات نفوذهما متجاورة، كثيرًا مـا تتداخل، وكثيرًا ما يدور القتال بينهما عليهـا. ولكن الشرق الأدنى - أو قل أراضى الشرق الأدنى العـربى - حيث يُفترض أن الإسلام هو الذى يحـدد الخصائص الثقافية والعـرقية، كان المكان الذى التقى فيه البـريطانيون والفرنسيون، مثلما واجـهوا فيه "الشرق" بأكبر قدر من الحدة والألفة والتـعقيد. وكانت نظرتهما المشتـركة للشرق على مدار معظم سنوات القـرن التاسع عشر، عـلى نحو ما قال به لورد سـولزبرى عام ١٨٨١، تتضمن مشكلات بالغة التـعقيد، إذ قال "إذا كان لديك. . . حليف مخلص يصر على التدخل فى بلد يهمك أمـره إلى حد بعيد، فلك أن تختار طريقًا تسلكه من بين ثلاثة. لك أن تتـخلى (عن ذلك البلد) أو أن تحتكره أو أن تشارك (حليفك) فيه. لو اخترنا التخلىّ لأصبح الفرنسيون يقطعون طريقنا إلى الهند. ولو اخترنا الاحتكار كنا نقترب كل الاقتراب من المخاطرة بحرب. وهكذا قررنا المشاركة"[١٠].

ولقد تقاسماه فعلاً، وبأشكال سوف نبحثها بعد قليل، وأما ما اشتركا فيه فلم يقتصر على الأرض أو الربح أو الحكم، لكنه كان نوع السلطة الفكرية الذى أَطْلَقْتُ عليها فيما سبق تعبير الاستشراق. كان الاستشراق، من زاوية معينة، معلومات مختزنة فى مكتبة أو فى قاعة محفوظات، أو أرشيف، يشارك فيها الجميع، وتحظى بعض جوانب هذه المعلومات بالإجماع على صحتها. سوأما العامل الذى كان يربط المواد الأرشيفية بعضها إلى البعض فكان 'أسرة من الأفكار'[11] ومجموعة من القيم التى ثبتت فعاليتها بشتى الأشكال، فكفلت الوحدة لهذه المعلومات. وكانت هذه الأفكار تشرح سلوك الشرقيين وتنسب إلى الشرقيين 'عقلية' خاصة ونسبًا ينحدرون منه، وجوًّا خاصًّا بهم، والأهم من ذلك كله أنها سمحت للأوروبيين بأن يعاملوا الشرقيين بل وأن ينظروا إليهم باعتبارهم ظاهرة ذات خصائص منتظمة. ولكن هذه الأفكار الاستشراقية، شأنها فى ذلك شأن أى مجموعة من الأفكار، كان لها تأثيرها فيمن يسمون شرقيين أو غربيين أو أوروبيين. وبإيجاز، من الأفضل لنا أن نفهم الاستشراق باعتباره مجموعة من القيود والحدود المفروضة على الفكر أكثر من كونه مجرد مذهب إيجابى. وإذا كان جوهر الاستشراق هو التمييز المتأصل بين التفوق الغربى والدونية الشرقية، فلابد أن نستعد لملاحظة أن تطور الاستشراق ومراحله التاريخية اللاحقة عمقت ذلك التمييز وزادته صلابة. وعندما أصبح المعمول به أثناء القرن التاسع عشر أن تحيل بريطانيا الإداريين البريطانيين فى الهند وغيرها إلى التقاعد إذا بلغوا سنَّ الخامسة والخمسين، كان ذلك إيذانًا بأن الاستشراق قد شهد تشذيبًا وتنميقًا جديدًا، إذ لم يكن يُسمح قط لأحد من أبناء الشرق بأن يرى الغربى إذا تقدم فى السّنّ وتدهورت أحواله، مثلما لم يكن أى غربى مضطرًا لرؤية ذاته منعكسة صورتها فى عيون الجنس المحكوم، أو أن يرى شيئًا يخالف صورته باعتباره إداريًّا شديد البأس، عقلانيًّا، لا تغفل عينه عن شىء أبدًا، كأنه أمير هندى[12].

واتخذت الأفكار الاستشراقية عددًا من الأشكال المختلفة أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين، إذ كانت أوروبا حافلة، أولاً، بكتابات بالغة الكثرة عن الشرق، ورثتها من الماضى الأوروبى، وكانت فترة أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، وهى الفترة التى تفترض هذه الدراسة أن الاستشراق الحديث قد بدأ فيها، تتميز بقيام 'نهضة شرقية' على نحو ما وصفه إدجار كينيه[١٣]. فقد بدا فجأة لشتى ألوان المفكرين والسياسيين والفنانين أن وعيًا جديدًا بالشرق الذى يمتد من الصين إلى البحر المتوسط قد نشأ، وكان هذا الوعى، إلى حد ما، من ثمار اكتشاف وترجمة النصوص الشرقية القديمة المكتوبة باللغات السنسكريتية، والزندية، والعربية؛ كما كان أيضًا نتيجة الرؤية الجديدة للعلاقة ما بين الشرق والغرب. وفى حدود ما ترمى إليه دراستى الحالية، كان محور العلاقة قد حدده غزو نابليون لمصر فى عام ١٧٩٨ فيما يتعلق بالشرق الأدنى وأوروبا، وهو الغزو الذى كان يمثل، من عدة زوايا، النموذج الصادق للاستيلاء العلمى الحقيقى على ثقافة ما، من جانب ثقافة أخرى أقوى منها فيما يظهر. إذ إن احتلال نابليون لمصر آذن بدوران عجلة الروابط بين الشرق والغرب، وهى التى لا تزال سائدة فى منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة، كما إن حملة نابليون، بما أفرزته من ثمار القرائح العلمية الجماعية العظيمة والتى يحفظها لنا كتاب **وصف مصر**، قد أعدت المشهد أو الإطار الذى ازدهر فيه الاستشراق، إذ أصبح يُنظر إلى مصر ومن بعدها البلدان الإسلامية الأخرى بصفتها المجال أو المختبر أو المسرح الحىّ للمعرفة الغربية عن الشرق. وسوف أعود إلى المغامرة النابليونية بعد قليل.

وقد أدت أمثال هذه الخبرات التى أتاحها نابليون إلى تحديث المعرفة بالشرق لدى الغرب، وكان ذلك هو الشكل الثانى الذى اتخذه الاستشراق فى القرنين التاسع عشر والعشرين. فمنذ مستهل الفترة التى أتناولها بالدراسة شاع بين المستشرقين الطموح إلى صياغة مكتشفاتهم وخبراتهم ونظراتهم الثاقبة صياغةً مناسبة بالمصطلح الحديث، وأن يُقَرِّبوا تقريبًا شديدًا بين الأفكار

الخاصة بالشرق وبين حقائق الواقع الحديث. فكانت البحوث اللغوية التى أجراها رينان، على سبيل المثال، للُغات السامية فى عام ١٨٤٨ مكتوبة بأسلوب يستعين استعانة كبيرة، طلبًا للثقة والحُجِّية، بنظريات النحو المقارن المعاصرة، ونظريات علم التشريح المقارن، والنظريات العنصرية، وهى التى حققت لمذهبه فى الاستشراق مكانة رفيعة، ولكنها - وهذا هو الوجه الآخر للعملة - كانت تُعَرِّضُ الاستشراق للتأثر بتيارات الفكر الحديثة الطراز وذات النفوذ الخطير فى الغرب، وهو ما لم يتوقف حتى هذه اللحظة. فلقد تلون الاستشراق بألوان الإمبريالية، والفلسفة الوضعية، والطوباوية، والتاريخية، والداروينية، والعنصرية، والفرويدية، والماركسية، والشبنجلرية. ولكن الاستشراق، شأنه فى ذلك شأن الكثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية، كانت ولا تزال له "نماذج" بحثية، إلى جانب الجمعيات العلمية الخاصة به ومؤسسته الخاصة. وقد ارتفعت مكانة هذا المجال ارتفاعًا هائلاً فى القرن التاسع عشر، مثلما ذاع صيت ونفوذ بعض المؤسسات مثل الجمعية الآسيوية الفرنسية، والجمعية الآسيوية الملكية الإنجليزية والجمعية الشرقية الألمانية، والجمعية الشرقية الأمريكية. وقد ازداد بازدياد ونمو هذه الجمعيات عدد كراسى الأستاذية فى الدراسات الشرقية، فى طول أوروبا وعرضها، ومن ثم ازدادت الوسائل المتاحة لنشر الاستشراق، وأدى نشر مجلات الاستشراق الدورية، ابتداء بمجلة '**استكشاف الشرق**' الألمانية عام ١٨٠٩ إلى مضاعفة كمية المعرفة وكذلك عدد التخصصات الفرعية.

ولكن القدر الأكبر من هذا النشاط والعدد الأكبر من هذه المؤسسات لم يكن يتمتع بالحرية لا فى وجوده أو فى ازدهاره، إذ إن الاستشراق، فى الشكل الثالث الذى اتخذه، كان يفرض حدودًا على التفكير فى الشرق. بل إن أخصب الكُتَّاب مخيلة، مثل فلوبير أو نيرڤال أو سكوط، كانوا يشعرون بالقيود فى خبراتهم بالشرق أو فيما يقولونه عنه، إذ كان الاستشراق فى نهاية الأمر رؤية سياسية للواقع، وكان بناء هذه الرؤية هو الذى يعزز الفرق بين المألوف (أوروبا أو الغرب أو "نحن") وبين الغريب (الشرق، أو "هم")

ومن زاوية معينة أدت هذه الرؤية إلى خلق هذين العالمين بهذه الصورة ثم عملت على ترسيخها. فكان الشرقيون يعيشون فى عالمهم، و"نحن" نعيش فى عالمنا. وكانت الرؤية والحقيقة المادية يساندان بعضهما البعض، وكانت كل منهما تكفل الاستمرار لصاحبتها. ولكن ابن الغرب كان دائمًا ما يتمتع بقدر معين من الحرية فى 'الخطاب' أى فى التفكير والكلام، فما دامت ثقافته هى الأقوى، فهو يستطيع أن ينفذ إلى اللغز الآسيوى الأعظم، كما أسماه دزرائيلى ذات يوم، وأن يصارعه وأن يضع له شكلاً ومعنىً. لكننى أعتقد أن من سبقونى قد أغفلوا القيود التى تحد من المفردات التى يستخدمها صاحب مثل هذه المزية، كما أغفلوا الحدود النسبية لمثل هذه الرؤية. وحُجَّتى تقول إن واقع الاستشراق معاد للإنسانية ومستمر بإلحاح، وإن نطاقه، مثل مؤسساته وتأثيره النفاذ الشامل، لا يزال قائمًا حتى وقتنا الحاضر.

ولكن ما أسلوب عمل الاستشراق فى الماضى والحاضر؟ كيف نستطيع أن نصفه بأنه ظاهرة تاريخية، وطريقة تفكير، ومشكلة معاصرة، وواقع مادى فى الوقت نفسه؟ انظر من جديد إلى كرومر، فهو خبير فنى ماهر من خبراء الامبراطورية، وهو كذلك من المتنفعين بالاستشراق، وهو قادر على أن يقدم لنا إجابة أولية. إنه يعالج فى مقاله "حكم الأجناس المحكومة" مشكلة محددة وهى كيف تستطيع بريطانيا، وهى أمة من الأفراد، إدارة امبراطورية شاسعة الأرجاء وفق عدد من المبادئ الأساسية، فيقيم التضاد بين "المندوب المحلى" الذى يتمتع بمعرفة الخبير بأبناء البلد وبنزعته الفردية الأنجلوسكسونية، وبين السلطة المركزية فى بلده، أى لندن. فالأول قد يُقْدم على " معالجة موضوعات ذات أهمية محلية بطريقة تهدف إلى الإضرار بمصالح الامبراطورية أو إلى تعريضها للخطر. وتشغل السلطة المركزية الموقع الذى يُمكِّنها من إزاحة أى خطر قد ينشأ عن ذلك". لماذا؟ لأن هذه السلطة تستطيع أن "تكفل التشغيل المتناغم لشتى أجزاء الآلة" "وعليها أن تحاول، قدر الطاقة، إدراك الظروف المحيطة بحكومة البلد التابعة لها"[١٤]. اللغة غامضة ومُنَفِّرة، وإن كان من اليسير إدراك مرمى كرومر، إذ إنه يتصور وجود مقر سلطة فى

الغرب، تخرج منه تجاه الشرق آلة ضخمة شاملة تغذى السلطة المركزية ولو أنها تأتمر بأمرها. وما تنقله فروع الآلة فى الشرق إليها - سواء كان ذلك مادة إنسانية، أو ثروة مادية أو معرفة - تتولى الآلة معالجته وتصنيعه ثم تحويله إلى مزيد من السلطة. والمتخصص يقوم بالترجمة المباشرة للمادة الشرقية العاطلة إلى مادة مفيدة: فالشرقى يتحول، مثلاً، إلى جنس محكوم، أو إلى نموذج للعقلية "الشرقية" ، وكل ذلك فى سبيل تدعيم "السلطة" فى الوطن. "فالاهتمامات المحلية" هى اهتمامات المستشرق الخاصة، وأما "السلطة المركزية" فتمثل المصلحة العامة لمجتمع الامبراطورية كَكُلٍّ. وكرومر يدرك بدقة مسألة 'إدارة المجتمع للمعرفة' أى حقيقة أن المعرفة - مهما تكن خاصة - تخضع أولاً للتنظيم من خلال الاهتمامات المحلية للمتخصص، وبعدها وفقًا لجهاز السلطة الاجتماعى، والتفاعل بين الاهتمامات المحلية والمركزية معقد، ولكنه ليس جزافيًّا على الإطلاق.

ويرى كرومر باعتباره إداريًّا إمبرياليًّا أن "مجال الدراسة الصحيح هو الإنسان أيضًا"، حسبما يقول. وعندما أعلن الشاعر ألكسندر پوپ أن الدراسة الصحيحة للجنس البشرى هى نفس الإنسان، كان يعنى جميع الناس، بمن فيهم "الفقير الهندى" ، ولكن استخدام كرومر لكلمة "أيضًا" يذكرنا أن بعض الناس، مثل الشرقيين يمكننا أن نختصهم بالدراسة "**الصحيحة**" . والدراسة الصحيحة، بهذا المعنى، للشرقى هى الاستشراق، ومن الصحيح أن تكون منفصلة عن الأشكال الأخرى للمعرفة، ولكنها فى النهاية مفيدة (لأنها محددة) للواقع المادى والاجتماعى الذى يحيط بكل معرفة فى أى لحظة، فيدعمها ويفتح أبواب الانتفاع بها. وهكذا يقوم نظام للسيادة يمتد من الشرق إلى الغرب، ويمثل سلسلة وجود وهمية أى مراتب وهمية للموجودات عبر عنها الروائى والشاعر رَدْيَارْد كِپْلنج ذات يوم أوضح تعبير قائلاً:

سواء كان بغلاً أو حصانًا أو فيلاً أو ثورًا فهو يطيع سائقه،

> مثلمــا يطيع السائقُ الرقيب (الجـاويش) ويطيع الرقيبُ الملازم، ويطيع الملازمُ النـقـيب، ويطيع النقـيبُ الرائد، ويـطيع الرائدُ العقيـد، ويطيع العقيدُ العمـيد الذى يتمتع بقـيادة ثلاثة أفواج (آلايات)، ويطيع العقيدُ اللواء الذى يطيع نائب الملك الذى هو خادم الملكة(١٥).

ويستطيع الاستشراق أيضًا أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق، من وجهة نظر الغـرب، بصورة تـوازى هذه الصورة البـالغـة التزييف لسـلسلة القيـادة البشعة، وتوازى الإدارة القـوية لما أسماه كرومر ''التشغيل المتناغم'' . ومثل هذه القوة وهذا الضعف يكمـنان فى صلب النظرة الاستشراقيـة مثلما يكمنان فى صلب أى نظرة تقسم العالم إلى أقـسام أو كيانات عامة كـبيرة تعيش مع بعضها البعض فى جو من التوتر الذى يُعتقد أنه وليد اختلاف جذرى.

وتلك هى القضية الفكرية الرئيسيـة التى يثيرها الاستشراق. هل يستطيع المرء تقسيم واقع الإنسانـية، ما دام هذا الواقع يبدو حقًّا منقسمًا على نفسه، إلى ثقافات وتواريخ وتقاليد ومجتـمعات بل وأجناس تختلف اختلافًا بيِّنًا ثم ينجو من العواقب بصورة إنسانية؟ وبالنجاة من العواقب بصورة إنسانية أقصد أن أسأل إن كان لديـنا سبيل لتجنب العـداء الذى يعبر عنه التقـسيم، وليكن تقسـيم الناس إلى فريقنا ''نحن'' (الغربيين) وفـريقهم ''هم'' (الشرقيين). فالواقع أن أمثال هذه التـقسيمات كان القصد من اسـتعمالها تاريخـيًّا وفعليًّا تأكيد أهمية التمييز بين بعض الناس وبعضهم الآخر لغايات لم تكن تدعو فى العادة إلى الإعجاب بصورة خاصة. وعندما يـلجأ المرء إلى استخدام التقسيم إلى فئـات مثل الشرقى والغربى باعـتباره نقطة الانطلاق والغـاية من التحليل والبحث ووضع السياسات العامة (على نحو ما استخدم بلفور وكرومر هاتين الفئتين) فالنتيجة عادة ما تكون استقطاب التمييز - أى زيادة 'شرقية' الشرقى و'غربـية' الغـربى - والحد من التـلاقى الإنسانـى بين الثقـافات والتـقاليـد والمجتمعات المختلفة. وبإيجـاز نجد أن الاستشراق - وذلك منذ أولى مراحل تاريخه الحديث حتى الوقت الحاضر، وباعتباره منهاجًا فكريًّا للتعامل مع كل

ما هو أجنبى - قد اتضحت فيه سمة مميزة وهى سمة الجنوح المؤسف لأى معرفة قائمة على ضروب التمييز القاطعة مثل تمييز ''الشرق'' عن ''الغرب'': أى تقديم الفكر فى قناة غربية أو قناة شرقية. ولما كان هذا الجنوح يكمن فى مركز النظرية والممارسة والقيم الاستشراقية لدى الغرب، أصبح مفهوم سلطة الغرب على الشرق مُسلَّمًا به باعتباره يتمتع بمكانة الحقيقة العلمية.

ولابد أن تتضح هذه الملاحظة تمامًا إذا ضربنا مثلاً معاصرًا أو مثلين. فمن الطبيعى لأصحاب السلطة أن يستعرضوا، من وقت لآخر، أحوال العالم الذى عليهم أن يتعاملوا معه. وكثيرًا ما فعل بلفور ذلك، مثلما يفعله معاصرنا هنرى كيسنجر، ويندر أن يكون ذلك بصراحة ووضوح أكبر مما جاء فى مقالته ''البناء الداخلى والسياسات الخارجية''. والدراما التى يصورها حقيقية، وفيها ينبغى على الولايات المتحدة أن توازن فى كل ما تفعله فى العالم بين ضغوط القوى الداخلية وبين حقائق الواقع فى الخارج، ولهذا السبب وحده لابد أن يقيم كلامُ كسينجر استقطابًا بين الولايات المتحدة وبين العالم، ويضاف إلى ذلك، بطبيعة الحال، أنه يتكلم واعيًا باعتباره الصوت الرسمى للدولة الغربية الكبرى، وهى التى أدى تاريخها الحديث وواقعها الحاضر إلى الموقف الذى تقفه أمام عالم لا يقبل بسهولة سلطانها وسيادتها. ويشعر كسينجر أن الولايات المتحدة تستطيع أن تتعامل مع الغرب الصناعى المتقدم دون أن تصادف المشكلات التى تصادفها مع العالم النامى. وهنا أيضًا نرى أن الواقع المعاصر للعلاقات بين الولايات المتحدة وما يسمى بالعالم الثالث (وهو الذى يضم الصين، والهند الصينية، والشرق الأدنى، وإفريقيا، وأمريكا اللاتينية) يتكون، بوضوح، من مجموعة شائكة من المشاكل، وهو ما لا يستطيع أن يخفيه أحد حتى كيسنجر نفسه.

أما منهاج كيسنجر فى مقاله فينطلق مما يسميه اللغويون التعارض الثنائى: أى إنه يبين وجود أسلوبين من أساليب السياسة الخارجية (النبوئى والسياسى) ونمطين من فن الصنعة، وفترتين، وهلمَّ جرًّا. وعندما يصل إلى نهاية القسم التاريخى من حجته ويجد أنه يواجه العالم المعاصر، يقسمه وفق منهاجه إلى

نصفين هما البلدان المتقدمة والبلدان النامية. فأما القسم الأول، وهو الغرب، فيقول إنه ''يلتزم التزامًا عـميقًا بأن العالم الحقيـقى يوجد خارج الناظر إليه، وبأن المعرفة تتكون من تسجيل وتصنيف البيـانات - وكلما زادت دقتها كانت أفضل'' . وبرهان كيسنجر على ذلك هو الثـورة التى أحدثها إسحق نيوتن، عالم الفيزياء، والتى لم تحدث فى العالم النامى، وهكذا ''فإن الثقافات التى لم تصبها الآثار المبكرة للتفكير النيوتونى لا تزال تحتفظ بالنظرة التى ترجع فى جوهرها إلى مـا قبل عهـد نيوتن وهى التى تقول إن العـالم الحقيـقى يوجد بصورة كاملة تقريبًا داخل الناظر إليه'' ويضيف قائلاً إن ذلك قد أدى إلى أن أصبحت ''للحقيقة الإمـبريقية أو التجريبية دلالة تختلف اختـلافًا كبيرًا لدى الكثير من البلدان الجـديدة عنها لدى الغرب، وذلك لأن هذه البلدان، بمعنىً من المعانى، لم تمر يومًا ما بمراحل اكتشاف هذه الحقيقة''(١٦).

وعلى العكس من كرومـر، لا يحتاج كـيسنجر إلى الاسـتشهـاد بأقوال السير ألفريد لَيَالْ لإثبات عجز الشرقى عن توخى الدقة، إذ يرى أن قضيته لا خلاف عليها ومن ثم فهى لا تحتاج إلى أسـانيد خاصة: فلقد كانت لنا ثورتنا النيـوتونية ولم يكن لديهم مـا يماثلها، ونحن أقـدر منهم على التفـكير. لا بأس، إذن فقد رُسِمَتْ الخطـوط أخيرًا بشكل يقترب اقترابًا كـبيرًا من خطوط بلفور وكرومـر. ومع ذلك فإن الفترة التى تـفصل كيسنجر عن الإمـبرياليين البريطانيين تبلغ ستين عامًا أو أكـثر، ولقد أثبت العديد من الحروب والثورات فيـها، وبصورة قـاطعة، أن الأسلوب ''النبوئى'' الذى ينسبـه كسـينجر إلى البلدان النامية ''غير الدقـيقة'' وإلى أوروبا قبل مؤتمر فـيينا، لم يعجز عن تحقيق بعض النجاحات، ومن ثم يرى كيـسنجر، على عكس بلفور وكرومر، أنه مضطر إلى احترام هذا المنظور السابق لنيوتن، ''لأنه يهيئ المزيد من المرونة فيما يتعلق بالقلاقل الثورية المعاصرة'' . وهكذا فإن واجب الناس فى عالم ما بعد نيوتن، (وهو العالم الحقيقى) أن ''يبنوا نظامًا دوليًا قبل أن تفرضه إحدى الأزمات بالـضرورة'' ، وبعبـارة أخرى لا يزال علينا ''نحن'' أن نعثـر على أسلوب لاحـتواء العالـم النامى. ألا يشبـه ذلك رؤية كرومـر لآلة متناغـمة

التشغـيل، هدفها النهائـى تحقيق فائدة ما، لـسلطة مركزية ما، فى مـعارضة العالم النامى؟

وربما لم يكن كيسنجر يعرف أى نسب عريق يتمتع به 'الرصيد' المعرفى الذى 'يسحب' منه حين قـسم العالم إلى قـسمين، أحدهـما سابق لنـيوتن والآخر لاحق عـليه، ولكن تميـيزه بينهـما مطابق للتـمـيـيز 'المعتـمد' لدى المستشرقين الذين يفصلون بين أبناء الشرق وأبناء الغرب. وتمييز كيسنجر، مثل تمييز المسـتشرقين، ليس بريئًا من أحكام القـيمة، على الرغم من نغمـة الحياد الظاهرة. وهكذا فإن كلمات معينة مثل "نبوئى"، و"الدقة" ، و"داخلى" ، و"الحقيقة الإمـبريقية" ، و"النظام" تنتشر فى شتـى أرجاء وصفه وهى التى تتميز بهـا إما بعض الفضائل 'الجذابة' والمألوفة والمستحـبة، أو بعض المثالب الشـاذة والفـوضوية التى تنـذر بالخطر. ويشـترك المسـتـشرق التـقليـدى مع كيـسنجر، كمـا سوف نرى، فى القول بأن الاخـتلاف بين الثقـافات يُنشئ، أولاً، جبهـة قتال تفصل بينهـما، ويدعو الغرب، ثانيًـا، إلى أن يتحكم فى 'الآخر' ويحتويه أو يحكمـه (من خلال التفوق فى المعـرفة والسلطة اللازمة لتطويعه). ولا يحتـاج أحد فى الوقت الحاضر إلى من يُذَكِّـره بالآثار المترتبة على الحفاظ على أمثال هذه التقسيمات 'القتالية' ومدى تكاليفها الباهظة.

وهناك مثالاً آخر يرتبط بيسرٍ - وربما بيسرٍ أكبر مما ينبغى - بالتحليل الذى يقدمـه كيسنجر. فلقـد نشرت **المجلة الأمريكيـة للطب النفسى**، فى عددها الصادر فى فبراير ١٩٧٢ مقالاً كـتبه هارولد و. جليدن، قالت المجلة إنه كان قبل تقاعده عـضوًا فى مكتب الاستخبارات والبحوث التـابع لوزارة الخارجية الأمريكية. ويتضح من عنوان المقال (وهو "العالم العربى") ومن نغمته ومن مضمونه أنه يمثل تَوَجُّهًا فكريًا من أشد خصائص التفكير الاستشراقى. وهكذا يقدم جليدن فى مـقاله الذى يقع فى أربع صفحات، كل منهـا من عمودين، صورة سيكلوجيـة لما يزيد عن مائة مليون شخص، وهـو يبحث هذه الصورة فى فترة تزيد عـلى ١٣٠٠ سنة، ولا يعتمد فى آرائه إلا على أربعـة مصادر هى: كتاب صـدر قبل فترة قصـيرة عن طرابلس، وعدد واحد من صحـيفة

الأهرام المصرية، ودورية عنوانها **أورينتى مودرنو**، وكتــاب كتبــه مستــشرق مشهور يدعى ماجــد قدورى. أما المقالة نفسها فتقــول إنها تعتزم الكشف عن ''العــوامل الداخليــة للسلوك العــربى'' ، وهو سلوك نراه من وجــهــة نظرنا ''نحن'' ''منحرفًا'' ولكن العرب يعتبرونه ''طبيعيًّا'' . وبعد هذه المقدمة التى تبشر بالخير، يقول لنا الكاتب إن العرب يؤكدون أهمية الاتفاق مع كل ما هو سائد، وإن العــرب يعيــشون فى كنف ثقــافة 'العار' أو 'الخزى' وأن لهذه الثقافة ''جهاز صيتٍ وهيبة'' يتضمن القدرة على اجــتذاب الأتباع والعملاء (ثم يقول لنا فى لفتة جانبية إن ''المجتمع العربى يقوم حــاليًا، كما كان شأنه دائمًا، على نظام المشاركة بين الراعى والعميل'')، وإن العرب لا يستطيعون العــمل إلا فى مواقف الصــراع؛ وإن الهيــبة لا تقــوم إلا على أساس قــدرة السيطرة على الآخرين؛ وإن ثقافة 'العار' - والإسلام نفسه من ثَــمَّ - يعتبرُ الثأرَ فضيلة (وهنا يستشهد جليدن استــشهاد المنتصر بما نشرته صحيفة **الأهرام** فى عددها الصادر ٢٩ يونيو ١٩٧٠، حين يبين أنه ''فى حالات القتل العمد التى قُبض فيها على الجناة، وكــانت تبلغ ١٠٧٠ حالة عام ١٩٦٩ [فى مصر] اتضح أن ٢٠ فى المائة من جرائم القتل كانت بســبب الرغبة فى غسل العار، و٣٠ فى المائة بسبب الرغبة فى الانتقام من مظالم حقيقية أو متوهمة، و ٣١ فى المائة بسبب الرغبــة فى الأخذ بالثأر للأقارب'')؛ ثم يقول إنه إذا كانت وجهة النظر الغربية تقول''إن الطريق العقلانى الوحــيد أمام العرب هو طريق الســلام. . . فــالعــرب لا يرون أن الحــالة الراهنة تخــضع لهــذا المنطق، لأن الموضوعية ليست من الفضائل فى نسق القيم العربية''.

ويواصل جليدن حــديثه، بحــماس أكبــر هذه المرة، قائلاً ''من الحقائق البارزة أنه إذا كان نسق القــيم العربى يتطلب التضامن داخل المجمــوعة، فإنه يشجع أفــرادها فى الوقت نفسه علــى نوع من المنافسة يؤدى إلى تدمــير ذلك التضامن نفسه''، ويضيف أنه ''لا عبرة إلا بالنجاح'' فى عالم ''يتميز بالقلق الذى يعبر عنــه الشك والريبة العامة، وهى التى أُطْلِقَ عليــها تعبيــر العدوانية الطليقة'' ؛ ''وإن فن التحايل والتملُّص فن بالغ التقدم فى الحياة العربية وفى

الإسلام نفســه كذلك" ويقول إن حــاجة العربى إلى الثأر تتــجاوز كل شىء آخر، وإن لم يأخذ العربىُّ بثأره شعر بالعار الذى "يدمر ذاته" . وهكذا فإذا كان "الغربيون يعــتبرون أن السلام يشغل مكانة رفيــعة على سُلَّم القيم" وإذا "كان لدينا فــعلاً وعىٌ بالغ الحدة بقيــمة الزمن" ، فإن ذلك لا يصدق على العرب. ويضيف قائلاً: "فى واقع الأمر كانت الحــرب لا السلم هى ما يمثل الوضع الطبيــعى فى المجتمع القَــبَلى العربى (وهو المصــدر الذى خرجت منه القيم العربية) لأن الغــزو كان إحدى الدعامتين الرئيســتين للاقتصاد" . وأما الغــرض من هذا البــحث 'العلمى' المســهب فــهو أن يبين وحــسب كــيف "تختلف المواقع النسبية لــلعناصر اختلافًا بيِّنًا" بين سُلَّم القيم الغربية وسلم القيم الشرقية. وهذا هو المطلوب إثباته[١٧].

هذا هو أوج الثقة الاستشراقية، فالكاتب لا ينكر على أى تعميم مزعوم وحسب أن يكتسب شــرف الحقيقة، ولا يجــد قائمة نظرية للصفات الشــرقية دون تطبيــقهــا على سلوك الشرقيين فــى العالم الواقعى. فــمن ناحيــة يوجد الغــربيون، وفى مــقابلهم يوجــد الشرقــيون العــرب، وأفراد الجــانب الأول يتصفون بأنهم (دون ترتيب معين للصفات) عــقلانيون، مسالمون، متحررون، منطقيون، قادرون على الاستمساك بقيم حقــيقية، بريئون من الريبة الطبيعية، وأفــراد الجانب الآخــر لا يتصــفــون بأىٍّ منها. تُرى مــن أى نظرة جمــاعيــة للشرق، على حُــفُولِهَا بــالتفاصــيل الخاصة، خــرجت هذه الأقوال؟ تُرى أية مهارات مــتخصصــة، وضغوط خياليــة، وأية مؤسسات وتقــاليد، وأية قوى ثقافــية أدت إلى هذا التماثل فى أوصــاف الشرق بين كرومر وبلفــور ورجال السياسة المعاصرين لنا؟

ثانيًا

الجغرافيا الخيالية وصورها

إضفاء الصفات الشرقية على الشرقيّ

الاستشـراق بالمعنى الدقيق مجال من مـجالات البحث العلمي. ويَعـتبر الغرب المسـيحي أن الاستشـراق قد بدأ وجوده الرسمي بالقـرار الذى اتخذه مجلس الكنائس فى مدينة ڤيين الفرنسية بإنشـاء سلسلة من كراسى الأستاذية ''للغات العربيـة، واليونانية، والعبرية، والسريانيـة فى باريس، وأوكسفورد، وبولونيا، وأڤينيون، وسالامانكا'' [١٨] ولكن أى تناول للاستشراق يجب ألاّ يقتصـر على النظر فى أمور المستـشرق المحترف وعـمله بل أن يشمل الفكرة نفسـها، أى فكرة وجود مـجال دراسى يقوم على وحـدة جغرافـية وثقافـية ولغوية وعرقيـة تسمى الشرق. والمجالات، بطبيعـة الحال، من وضع البشر، وهى تكتـسب التـماسك والـتكامل على مـر الزمن لأن الباحـثين يكرسـون جهودهم بطرائق شتى لدراسة الموضوعات التى تبدو متفقًا عليها. ومع ذلك، فغنى عن القول أن تحديد المجال الدراسى نادرًا ما يتسم بالبساطة التى يزعمها حتى أشد الملتـزمين به، وهم عادة من الباحثين والأسـاتذة والخبراء ومن إلى ذلك. كمـا إن المجال قـد يتعـرض لدرجة من التـغيـير الشامل - حـتى فى مجالات الـبحث التقليدية، مـثل فقه اللغة أو التـاريخ أو اللاهوت - بحيث يصبح فى عداد المحال تقريبًا وضع تـعريف يصلح لجميع الأغراض. ويصدق هذا بالتأكيد على الاستشراق، لبعض الأسباب الطريفة.

فالحديث عن التخصص العلمى باعتباره مجالاً ''جغرافيا'' له، فى حالة الاستشراق، دلالة واضـحة، فليس من المحتمل أن يتصور أحـد وجود مجال مناظر له يسـمى ' الاسـتغـراب' . وهذه البـداية وحـدها قـد تفـصح عن خصوصية مـوقف الاستشراق بل وربما شذوذ موقفه. فـإنه إذا كانت مباحث علميـة كثيرة توحى باتخـاذ موقف معين إزاء شىء مـا، وليكن مادة إنسانية

معينة، (مثلما يعالج المؤرخ الماضى البشرى من موقع رؤية خاصة فى الحاضر) فإننا لا نستطيع القياس على ذلك هنا قياسًا حقيقيًا فنتخذ موقعًا ثابتًا، وجغرافيًا بصورة كاملة تقريبًا، إزاء مجموعة بالغة التنوع من الحقائق الاجتماعية واللغوية والسياسية والتاريخية. فدارس الآداب الكلاسيكية، أى اليونانية واللاتينية القديمة، ودارس اللغات الرومانسية أى اللغات ذات الأصل الرومانى، أو حتى دارس التاريخ والثقافة الأمريكية يركز بحثه فى قسم متواضع من العالم لا فى نصف كامل من هذا العالم. ولكن الاستشراق مجال يتسم بطموح جغرافى كبير. ولما كان المستشرقون قد شغلوا أنفسهم بصورة تقليدية بالأمور الشرقية (فالذين يدعون أنفسهم مستشرقين يطلقون هذا الاسم على المتخصص فى الشريعة الإسلامية مثلما يطلقونه على الخبير باللهجات الصينية أو بالأديان الهندية) كان علينا أن نستعد لتقبل حجم الاستشراق الهائل وبناءه الجزافى، إلى جانب إمكان تقسيمه إلى أقسام فرعية تكاد لا تنتهى، وأن نعتبر أن ذلك من السمات الرئيسية للاستشراق والدليل عليه هو الخلط الذى يسبب البلبلة بين الغموض الإمبريالى والتفاصيل الدقيقة.

كل هذا يصف الاستشراق باعتباره مبحثًا أكاديميًا، والصورة الصرفية للكلمة وظيفتها الإصرار على تميز هذا المبحث عن كل نوع سواه. وكانت القاعدة فى تطوره التاريخى باعتباره مبحثًا أكاديميًا هى توسيع نطاقه لا زيادة الطابع الانتقائى. وكان مستشرقو عصر النهضة الأوروبية، مثل إربنيوس وجيوم پوستيل، فى المقام الأول، من المتخصصين فى لغات أقاليم الكتاب المقدس، وإن كان پوستيل يتفاخر بأنه يستطيع أن يعبر قارة آسيا حتى يصل إلى الصين دون أن يحتاج إلى مترجم. وبصفة عامة كان المستشرقون حتى منتصف القرن الثامن عشر من الباحثين فى الكتاب المقدس، ودارسى اللغات السامية، والمتخصصين فى الدراسات الإسلامية، أو - بعد أن فتح اليسوعيون باب دراسة الصين - من المتخصصين فى دراسة الصين. ولم يكن الاستشراق قد تمكن أكاديميًا من فتح منطقة وسط آسيا الشاسعة حتى أواخر القرن الثامن

عشـر حين استطاع أنـكتيل ديبـرون والسير ولـيم جونز أن يكشـفا ويشـرحا الثروات الفذة التى تحفل بها اللغتان الأڤستيه والسنسكريتية. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان الاستشراق قد أصبح خزانة ذات أبعاد هائلة لكنوز من الدراسات العلـمية. ولدينا مـؤشران ممتـازان لانتصار هذه النزعـة الانتقـائية الجديدة، أحدهما هو الوصف الموسوعى للاستشراق فى الفترة من ١٧٦٥ إلى ١٨٥٠ تقريبًا، وهو الذى قدمه ريمون شواب فى كتابه **النهضة الشرقية**[١٩]. فإلى جانب المكتشفات العلمية التـى قام بها المحترفون من العلماء لكل ما هو شرقى خـلال هذه الفترة فى أوروبا، انتـشر الولع بالفنون والآداب الآسـيوية (وخصـوصًا فنون الشـرق الأقصى) انتـشار الوباء الذى أصاب جـميع كـبار الشعراء وكتاب المقالات والفلاسفة فى تلك الفترة. وكان شواب يرى أن صفة "الشرقى" تعنى تحمس الهواة أو المحترفين لـكل ما هو آسيوى، وكانت تلك الصفة مرادفـة لكل ما كان غريبًا وغامضًا وعـميقًا وأساسيًّا، ومن ثم رائعًا، ويعـتـبر ذلـك الولع بالشـرق تحـولاً لولع مماثل فى أوروبا بالآثار اليـونانيـة واللاتينيـة القديمة فى أوج عـصر النهـضة أى إنه كـان تحولاً فى الاتجـاه إلى الشرق، عبر عنه ڤكتور هوجو عام ١٨٢٩ على النحو التالى: "كان المرء فى قرن لويس الرابع عـشر مولعًا باليونان، أمـا الآن فهو مسـتشرق"[٢٠] وهكذا فقد كان لفظ المسـتشرق فى القرن التاسع عشر يعـنى الباحث (المتخصص فى الدراسات الصـينية أو الإسـلامية أو اللغـات الهندية الأوروبية) أو المتـحمس الموهوب (مـثل هوجو فى كـتابه **المسـتـشرقـون** أو جوته فى **ديوان الغـرب والشرق**) أو يعنى الاثنين معًا (مثل ريتشارد بيرتون، وإدوارد لين، وفريدريش شليجل).

أما المؤشر الثـانى على مدى ميل الاستشراق إلى اتخـاذ طابع شامل بعد مجلس ڤيين، فهو ما كتبه أبناء القـرن التاسع عشر الذين أرّخوا لهذا المجال، وأشد هذه الكتـابات التاريخـية دقة كـتاب **سبـعة وعـشرون عامًـا فى تاريخ الدراسات الشرقية** الذى كتبه چول مول بالفرنسية، ويقع فى مجلدين يسجل فيهما أبرز الأحداث فى مجال الاستشراق ما بين عامى ١٨٤٠ و ١٨٦٧[٢١].

وكان مول يشغل منصب أمين الجمعية الآسيوية فى باريس، وكانت باريس لمدة تزيد على النصف الأول للقرن التاسع عشر عاصمة العالم الاستشراقى (وعاصمة القرن التاسع عشر وفقًا لما يقوله ڤالتر بنيامين). وقد أتاح لمول منصبه فى الجمعية أن يعيش فى قلب مجال الاستشراق. ولا يكاد مول يغفل ذكر أى شىء كتبه باحث أوروبى عن آسيا فى تلك الأعوام السبعة والعشرين فى تسجيله ''للدراسات الشرقية'' . والدراسات التى يسجلها تقتصر، بطبيعة الحال، على الدراسات المنشورة، ولكن المادة المنشورة التى تهم الباحثين فى الاستشراق هائلة الحجم، ابتداءً من اللغة العربية، إلى العديد من اللهجات الهندية، واللغات العبرية، والفهلوية، والأشورية، والبابلية، والمنغولية، والصينية، والبورمية، وما بين النهرين، وانتهاءً بالچاوية، فقائمة الدراسات فى فقه اللغة التى كانت تعتبر استشراقية لا يكاد يحصيها العد. كما إن الدراسات الشرقية كانت فيما يبدو تشمل كل شىء من تحرير النصوص وترجمتها إلى علم المسكوكات الأثرية، إلى الدراسات الأنثروپولوجية، والآثار، وعلم الاجتماع، والدراسات الاقتصادية والتاريخية والأدبية والثقافية فى كل حضارة معروفة من حضارات آسيا وشمال إفريقيا، قديمة كانت أو حديثة. والكتاب الذى كتبه جوستاڤ دوجا بالفرنسية بعنوان **تاريخ المستشرقين الأوروبيين من القرن الثانى عشر إلى التاسع عشر** (١٨٦٨ - ١٨٧٠)[٢٢] تاريخ انتقائى يرصد الشخصيات الرئيسية فقط، ولكن النطاق الذى يشمله لا يقل إبهارًا عن كتاب مول.

ومع ذلك فإن أمثال هذه الدراسات الانتقائية قد أغفلت بعض الأشياء، فالمستشرقون الأكاديميون كانوا يهتمون فى الغالب بالعهود القديمة لأى لغة أو مجتمع يدرسونه. ولم يحدث حتى أواخر القرن، باستثناء رئيسى أوحد هو **المعهد المصرى** الذى أنشأه نابليون، أن بدأ الاهتمام الكبير بالدراسة الأكاديمية للشرق الحديث أو القائم فعلاً. أضف إلى ذلك أن الشرق الذى يُدرس كان، بصفة عامة، 'عالمًا نَصِّيًّا'، أى إن مصدر تأثير الشرق كان الكتب والمخطوطات، بخلاف تأثير اليونان فى عصر النهضة الأوروبية والذى كان

مصدره فنون المحاكاة مثل النحت والأوانى الفخارية. بل إن التقارب الوجدانى بين المستشرق وبين الشرق كان 'نصيًّا'، حتى قيل إن بعض المستشرقين الألمان فى أوائل القرن التاسع عشر كتب لهم الشفاء التام من أذواقهم الاستشراقية عندما شاهدوا بأعينهم تمثالاً هنديا له ثمانى أذرع[٢٣]. وحين كان المستشرق المتبحر فى العلم يتنقل فى البلد الذى تخصص فيه، لم تكن تفارق ذهنه مطلقًا تلك الأقوال المأثورة المجردة التى لا تتزعزع عن "الحضارة" التى درسها، ونادرًا ما كان المستشرقون يهتمون بشىء سوى إثبات صحة تلك "الحقائق" البالية بتطبيقها، دون توفيق كبير، على أبناء البلد الذين لا يفهمونها فَيَتَّهِمُونَ بالانحطاط. وأخيرًا فإن قوة الاستشراق نفسه واتساع نطاقه أدى إلى إيجاد 'كمية' معقولة من المعرفة الإيجابية الدقيقة عن الشرق، إلى جانب ضرب من المعرفة 'من الدرجة الثانية' - وهى التى تختبئ فى بعض المواقع مثل الحكاية الشرقية، وأسطورة الشرق الغامض، والأفكار الخاصة باستعصاء فهم آسيا - فأصبحت لهذا الضرب من المعرفة حياة خاصة، وهى التى وصفها ڤ. ج. كيرنان وصفًا موفقًا حين قال إنها "حلم اليقظة الجماعى الأوروبى عن الشرق"[٢٤]. وكان من النتائج الطيبة لذلك أن عددًا جديرًا بالتقدير من الكُتَّاب المُهِمِّين فى القرن التاسع عشر أمسوا يتحمسون للشرق، وأعتقد أننا نصيب كبد الحقيقة إذا تحدثنا عن نوع من الكتابات الاستشراقية التى تمثلها الآثار الأدبية لڤكتور هوجو، وجوته، ونيرڤال، وفلوبير، وفيتزجيرالد وأمثالهم. ولكن هذا النوع يصاحبه حتمًا لونٌ من الأساطير المبهمة عن الشرق، وصورةٌ للشرق لا تنبع فقط من المواقف المعاصرة وضروب التحيز الشائعة بل أيضًا مما أسماه ڤيكو غرور الأمم وغرور الباحثين. ولقد سبق لى أن ألمحت إلى أوجه الانتفاع السياسى بهذه المادة فى الصورة التى ظهرت بها فى القرن العشرين.

لقد تضاءل اليوم احتمال وصف المستشرق نفسه بهذه الصفة عما كان عليه فى أى وقت حتى الحرب العالمية الثانية، ومع ذلك فهذه التسمية لا تزال مفيدة، كما يحدث عندما تنشئ الجامعات برامج أو أقسامًا علمية لِلُّغات

الشرقية أو الحضارات الشرقية. ففي جامعة أوكسفورد فرع دراسات شرقية (يشار إليه بتعبير 'كلية' أو هيئة تدريس) وفي جامعة برنستون قسم علمي للدراسات الشرقية، ومنذ عهد قريب، أي في عام ١٩٥٩، قامت الحكومة البريطانية بتكليف لجنة خاصة ''بمراجعة واستعراض التطورات التي شهدتها الجامعات في مجال الدراسات الشرقية، والسلاڤونية، ودراسات شرقي أوروبا، والدراسات الإفريقية... وأن تبحث وضع مقترحات لزيادة تطويرها في المستقبل وأن تسدى المشورة بشأنها''[٢٥] والتقرير الذي أصدرته اللجنة في عام ١٩٦١ وأُطلق عليه اسم تقرير هيتر، لا يبدي أي قلق بشأن إطلاق الصفة العامة، أي ' الشرقية'، على هذه الدراسات، إذ رأى أنها تستخدم لأغراض مفيدة في الجامعات الأمريكية أيضًا. بل إن أكبر اسم في مجالات الدراسات الإسلامية الأنجلو أمريكية، وهو هـ. أ. ر. جيب، كان يفضل إطلاق صفة المستشرق على نفسه بدلاً من المتخصص في اللغة العربية، ورغم نزعته الكلاسيكية كان أحيانًا ما يستعمل التعبير الجديد القبيح ''دراسات المناطق'' في الإشارة إلى الاستشراق حتى يبين أن التعبيرين يمثلان آخر الأمر عناوين جغرافية يجوز استعمالها بالتبادل[٢٦]. ولكن ذلك، في رأيي، يخفي بسذاجة علاقة أهم بين المعرفة والجغرافيا، وأود أن أنظر في هذه العلاقة دون إسهاب.

على الرغم من تشتيت الذهن الذي يتسبب فيه عدد كبير من الرغبات والدوافع والصور التي تتسم جميعًا بالغموض، فالذهن فيما يبدو يصوغ دائبًا ما أسماه كلود ليڤي-شتراوس 'علم المجسدات'[٢٧]. فعلى سبيل المثال تقوم قبيلة بدائية بتحديد مكان معين، ووظيفة معينة، ودلالة معينة، لكل نبات مورق في بيئتها المباشرة. وليس للكثير من تلك الحشائش والأزهار فوائد عملية، ولكن ليڤي-شتراوس يرمي إلى إيضاح أن الذهن يتطلب النظام، والنظام يتحقق برصد جميع الأشياء والتمييز بينها، ووضع كل شيء يعيه الذهن في مكان يتيح العثور عليه، ومن ثم تخصيص أدوار لكل شيء في رصيد الأشياء والهويات التي تتكون البيئة منها، وهذا الضرب من التصنيف

الأول أو البدائى له مَنْطِقُهُ، ولكن القواعد التى يستند إليها مجتمع ما فى اعتبار نبات السرخس رمزًا للنعمة، ويستند إليها مجتمع آخر فى اعتباره رمزًا للنقمة، ليست عقلانية بوضوح ولا هى عالمية، إذ دائمًا ما نجد بعض التعسف الخالص فى أسلوب إدراك الخصائص التى تميز الأشياء بعضها عن بعض، وتقترن بهذه الخصائص المميزة قيمٌ ذات تاريخ نستطيع لو كشفنا عنه كشفًا كاملاً أن نجد فيه نفس القدر من التعسف، وهو ما يتجلىّ دون لأيٍ فى مسألة الأزياء الشائعة (الموضة). لماذا تظهر 'موضة' الشعر المستعار و'الياقة' المصنوعة من 'الدانتلا' والحذاء العالى الكعب ذى المشبك ثم تختفى فى فترة عقود معدودة؟ سيرجع جانب من الإجابة إلى نفع هذه الأشياء وجانب آخر إلى جمالها فى ذاتها، لكننا إذا اتفقنا على أن جميع الأشياء فى التاريخ، مثل التاريخ نفسه، من صنع البشر، فسوف ندرك مدى إقدام البشر على تحديد أدوار وإسباغ معانٍ على الكثير من الأشياء أو الأماكن أو الأوقات، وهى أدوار ومعانٍ لا تكتسب صحة موضوعية إلا بعد تحديد البشر لها وإسباغهم إياها عليها، ويصدق هذا بصفة خاصة على 'الأشياء' غير الشائعة نسبيًّا، مثل الأجانب، أو الكائنات الطافرة، أو السلوك ''غير السوى''.

ويمكننا بكل تأكيد أن نقول إن بعض الأشياء المميزة من صنع الذهن، وإن هذه الأشياء التى يبدو لها وجود موضوعى، ليست فى الواقع إلا أوهامًا. فقد تقوم مجموعة من الناس الذين يعيشون فى أرض لا تتعدى مساحتها عدة أفدنة بإقامة حدود تفصل بين أرضهم وبين الأراضى المحيطة بها مباشرة وما يتجاوزها من أراض، وهى التى يطلقون عليها اسم ''أراضى الهمجيين''. وبتعبير آخر نرى أن الاتجاه الشائع عالميًّا بأن يطلق الناس على مكان يألفونه تعبير ''أرضنا نحن'' وعلى المكان الذى لا يألفونه ويتجاوز أرضهم المألوفة تعبير ''أرضهم هم'' أسلوبٌ لوضع حدود جغرافية مميزة قد تكون تعسفية تمامًا. وأنا أستعمل كلمة ''تعسفية'' هنا لأن الجغرافيا الخيالية من نوع ''أرضنا وأرضهم'' لا تحتاج إلى افتراض اعتراف ''الهمجيين'' بذلك التمييز، بل يكفى لنا ''نحن'' أن نقيم هذه الحدود فى أذهاننا، فهذا من شأنه

أن يجعلهم يصبحون ''هم'' ، ويجعل أرضهم وعقليتهم موسومة بالاختلاف عن أرضنا وعقليتنا ''نحن'' . ويبدو، إلى حد ما، أن المجتمعات الحديثة والمجتمعات البدائية تستمد إحساسها بهوياتها بصورة سلبية. ومن الأرجح أن إحساس الأثينى فى القرن الخامس بأنه غير همجى كان يعادل إحساسه الإيجابى بأنه أثينى، فالحدود الجغرافية تصاحب الحدود الاجتماعية والعرقية والثقافية بطرائق متوقعة، لكنه كثيرًا ما يكون إحساس الشخص بأنه غير أجنبى قائمًا على تصوره عما يوجد ''هناك'' فيما وراء أرضه، وهو تصور أبعد ما يكون عن الدقة، إذ يبدو أن شتى ألوان الافتراضات والارتباطات والأوهام تتزاحم فى المكان الموجود خارج أرض الشخص.

كتب الفيلسوف الفرنسى جاستون باشيلار تحليلاً ذات يوم لما أطلق عليه اسم '' شعرية'' المكان(٢٨). فقال إن المكان داخل المنزل يكتسب لونًا من الألفة، والسرية والأمن، سواء كان ذلك حقيقة أو خيالاً، بسبب الخبرات التى أصبحت تبدو ملائمة له. والأمكنة 'الموضوعية' فى المنزل - كالزوايا والممرات والأقبية والغرف - أقل أهمية بكثير مما اكتسبته شاعريا، وهو عادة 'صفة' ذات قيمة خيالية أو استعارية نستطيع أن نسميها ونشعر بها، وهكذا قد يصبح المنزل مسكونًا، أو يوحى بدفء المأوى أو بالسجن أو بالسحر. ومن ثم فإن المكان يكتسب معنى عاطفيًا بل ومعنى عقلانيًا من خلال لون من التحول 'الشعرى' الذى يؤدى إلى تحويل الأصقاع الخاوية أو المجاهل البعيدة إلى 'معان' محددة لنا هنا. ويحدث هذا التحول نفسه عندما نعالج الزمن، إذ إن جانبًا كبيرًا مما يرتبط فى أذهاننا أو مما نعرفه عن الفترات التى نشير إليها بعبارة مثل ''منذ زمن طويل'' أو ''فى البداية'' أو ''فى نهاية الزمن'' هو فى حقيقته شاعرى - أى مصنوع. فالمؤرخ الذى يتحدث عن المملكة الوسيطة فى مصر القديمة سوف يجد فى تعبير ''منذ زمن بعيد'' معنى بالغ الوضوح، ولكن هذا المعنى نفسه لا يلغى تمامًا الطابع الخيالى أو شبه المتوهم الذى يشعر المرء أنه كامن فى تلك الفترة الزمنية البالغة الاختلاف والبُعد عن زماننا. فلا شك أن الجغرافيا الخيالية، والتاريخ الخيالى يساعدان الذهن فى تكثيف

وتعميق إحساسه بذاته بتهويل المسافة والاختلاف بين ما هو قريب منه وما هو بعيد عنه. وينطبق هذا بنفس الدرجة على المشاعر التى كثيرًا ما تنتابنا والتى توحى بأننا كان يمكن أن نحس بالمزيد من دفء "الانتماء" فى القرن السادس عشر أو فى جزر تاهيتى، فى جنوب المحيط الهادئ.

لكنه لا جدوى من التظاهر بأن كل ما نعرفه عن الزمن والمكان، أو بالأحرى عن التاريخ والجغرافيا، خيالى فى المقام الأول. فوجود التاريخ 'الإيجابى' والجغرافيا 'الإيجابية' لا شك فيه، ونستطيع الإلماح إلى منجزاتهما الرائعة فى أوروبا والولايات المتحدة. فالباحثون يحيطون الآن قطعًا بمعارف عن العالم، وعن ماضيه وحاضره، تزيد عما كانوا يحيطون به فى زمن جيبون، المؤرخ البريطانى فى القرن الثامن عشر، على سبيل المثال. ولكن هذا لا يعنى أنهم يحيطون بجميع المعارف، أو - وهو الأهم - أن معارفهم قد أزالت فعلاً 'المعرفة الخيالية' للجغرافيا والتاريخ التى كنت أناقشها. ولسنا بحاجة إلى أن نَبُتَّ هنا فيما إذا كانت هذه المعرفة الخيالية 'مبثوثة' فى التاريخ والجغرافيا أو أنها، بمعنى من المعانى، تُبْطلهما. فلنقتصر على القول، مؤقتًا، إن هذه 'المعرفة' موجودة باعتبارها شيئًا **يتجاوز** ما يبدو لنا معرفة إيجابية وحسب.

لقد كانت صورة الشرق فى أوروبا، منذ أقدم العصور تقريبًا، تتضمن ما يزيد عما هيأته المعرفة التجريبية بالشرق. فعلى نحو ما أوضح ر.و. سَذِرْنْ بأسلوبه الرشيق، كان تفهم أوروبا - على الأقل منذ بدايات القرن الثامن عشر - لنوع محدد من الثقافة الشرقية، وهو الثقافة الإسلامية، يتسم بالجهل وإن كان مُرَكّبًا من عناصر عديدة[٢٩]. فلقد كانت تتجمع حول فكرة الشرق دائمًا، فيما يبدو، بعض المعانى التى تتداعى إلى الذهن حين يُذكر الشرق، دون أن تبلغ حد الجهل تمامًا أو حد العلم تمامًا. وانظر أولاً إلى رسم الحدود بين الشرق والغرب، وهى التى كانت تبدو بوضوح حتى فى وقت كتابة **الإلياذة** وهى الملحمة التى كتبها الشاعر اليونانى هوميروس قبل الميلاد: ولسوف تجد أن سمتين من أشد السمات ارتباطًا بالشرق وأبعدها تأثيرًا

واضحتان فى مسرحية **الفُرْس** للشاعر أيسخولوس، وهى أقدم مسرحية وصل إلينا نصها، وفى مسرحية **عابدات باخوس** للشاعر يوريبيديس، آخر مسرحية وصل إلينا نصها، إذ يصور أيسخولوس إحساس الفرس بالكارثة حينما يعلمون أن جيوشهم التى يقودها الملك أرتخششا (كسرى) قد دمرها اليونانيون، وعندها تنشد الجوقة (الكورس) الأنشودة التالية:

باتَتْ أراضى آسيَا جَمْعاءْ
فى نَعْيها تُحِسُّ بالخواءْ!
قادَ الجيوشَ كِسْرىَ عِنْدها. . آهًا وآهْ!
كسرىَ تحطَّم بعدَها ويلاهُ يا ويلاهْ!
وكُلُّ ما دَبَّر كِسْرىَ قد تَحَطَّمْ
فى السُّفْنِ بالبَحْرِ الخِضَمّ
إذن كيفَ استطاعَ الحربَ داريوسُ الأمينْ
وأنْ يعودَ بالرِّجالِ سالمينْ
إذ قادَهُمْ فى حَوْمَةِ المَعْمَعَةْ
القائدُ المحبوبُ من صُوصَةَ؟

والمهم هنا أن آسيا تتكلم من خلال الخيال الأوروبى وبفضله، وتظهر أوروبا فى صورة المنتصر على آسيا، ذلك "الآخر" - العالم المعادى - فيما وراء البحار، كما تُنسب إلى أسيا مشاعر 'الخواء' والضياع والإحساس بالكارثة، وهى المشاعر التى تصبح من نصيب كل تحدٍّ من الشرق للغرب، كما ينسب إلى آسيا أنها تنعى زوال عهدٍ ما فى الماضى المجيد، استطاعت فيه التفوق وأن تنتصر هى نفسها على أوروبا.

وفى مسرحية **عابدات باخوس**، وربما كان طابعها الآسيوى أبرز من طابع أى مسرحية أخرى من المسرحيات الأثينية القديمة، يصور الشاعرُ الربَّ

ديونيسيوس تصويرًا صريحًا يربطه بأصوله الآسيوية وبضروب التطرف التى تتسم بها 'الأسرار' الشرقية والتى تحمل فى أطوائها تهديدًا غريبًا، فالملك بنثيوس، ملك طيبة، يلقى حتفه على أيدى أجيف، والدته، ومعها زميلاتها من عابدات باخوس إله الخمر، إذ إن تحدى بنثيوس للرب ديونيسيوس بعدم اعترافه لا بسلطانه ولا بربوبيته، يجلب له عقابًا رهيبًا، وتنتهى المسرحية باعتراف عام بالسلطة الرهيبة لذلك الرب غريب الأطوار. ولم يفت الشراح المحدثين لمسرحية عابدات باخوس أن يشيروا إلى النطاق الفذ للجوانب الفكرية والجمالية من تأثير المسرحية، إلا أنهم لم يجدوا بُدًّا من رصد أحد التفاصيل التاريخية الإضافية وهى أن يوريبيديس "قد تأثر قطعًا بالمظهر الجديد الذى اكتسبت به حتمًا مذاهب عبادة ديونيسيوس، فى ضوء ديانات 'الانتشاء' الأجنبية للأرباب بنديس، وسيبيل (كيبيلى) وسابازيوس، وأدونيس وإيزيس، وهى الديانات التى دخلت اليونان من آسيا الصغرى وبلاد الشام فانتشرت فى مدينتى بيريوس وأثينا فى سنوات الحرب البيلوبونية، بين أثينا واسبرطة فى القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت تتسم بالإحباط والرعونة المتزايدة" (٣١).

وسوف يظل هذان الجانبان من جوانب صورة الشرق، وهما اللذان يميزانه عن الغرب فى هاتين المسرحيتين، من المحاور الأساسية فى الجغرافيا الخيالية الأوروبية، فالجانب الأول هو الحد الذى يفصل بين قارتين: فأوروبا قوية وتستطيع التعبير عن نفسها، وآسيا مهزومة وبعيدة، وأيسخولوس يمثل لآسيا، أى يجعلها تتكلم بلسان ملكة فارسية عجوز هى أم كسرى. وأوروبا هى التى تفصح أو تعبر عن الشرق، وهذا الإفصاح أو التعبير ليس ميزة يتميز بها مُحَرِّكُ الدُّمى بل خالقٌ حقيقى لديه القوة على أن يهبها الروح، وأن يجعلها تمثل وتحرك وتشكل ذلك المكان الذى يقع فيما وراء الحدود المألوفة، والذى لولاها لظل صامتًا وخطِرًا. والفرقة الموسيقية التى يقودها أيسخولوس، والتى تتضمن العالم الآسيوى كما يتصوره كاتب المسرح، تشبه

الإطار العلمى الذى يغلف دراسة المستشرق الذى قد يجد فى أصقاع آسيا الشاسعة والتى لا شكل لها ما يثير تعاطفه أحيانًا، ولكنه دائمًا ما يُخضع ذلك لفحص دقيق ينم عن إحساسه بالسيادة عليه. وأما الجانب الثانى فهو صورة الشرق باعتباره ينذر بالخطر، فمظاهر الإفراط الشرقية تدمر الموقف العقلانى، وهى المظاهر المضادة بجاذبيتها الغامضة لما يبدو أنه قيم الأسوياء أو القيم الطبيعية. ويرمز للفرق الذى يفصل الشرق عن الغرب تلك الصرامةُ التى يَصُدُّ بها الملك بنثيوس عابدات باخوس الهائجات، أول الأمر، لكنه عندما يتحول بعد ذلك إلى عابد مثلهن لباخوس، فإنه يلقى حتفه، ولا يرجع سبب ذلك إلى أنه استلم لديونيسيوس مثلما يرجع فى المقام الأول إلى خطئه فى تقدير الخطر الذى يمثله ديونيسيوس. والدرس الذى يقصده يوريبيديس يتخذ شكله الدرامى من خلال وجود كادموس وتيرسياس فى المسرحية، وهما حكيمان طاعنان فى السن يدركان أن "السيادة" وحدها لا تكفى لحكم الناس[٣٢]، ويقولان إنها يجب أن تقترن بالرأى الصائب أو صواب الحكم على الأشياء، ومعناه التقدير الصحيح لقوة الدول الأجنبية والتفاهم معها بخبرة وروية. ومن هذا الوقت بدأ الغرب يأخذ مأخذ الجد جوانب 'الغموض' الشرقية لأنها على الأقل تتحدَّى العقل الغربى فترغمه على اتخاذ خطوات جديدة تنبئ عن طموحه الثابت وقوته الصامدة.

ولكن كل تقسيم كبير، مثل تقسيم العالم إلى غرب وشرق، يؤدى إلى تقسيمات أخرى أصغر، خصوصًا لأن المشروعات الحضارية الصغيرة تحفز الناس على القيام بأنشطة مستمرة مثل الترحال والفتوح واكتساب خبرات جديدة. وهكذا ففى اليونان القديمة وفى الامبراطورية الرومانية قام الجغرافيون والمؤرخون وبعض الزعماء مثل قيصر، والخطباء، والشعراء بإضافة الكثير إلى تراث التقسيم الذى يصنف ويفصل الأجناس والأقاليم والأمم والأذهان بعضها عن البعض، وكان جانب كبير من ذلك يرمى إلى النفع الذاتى، وكان الهدف من وجوده إثبات أن الرومان واليونان متفوقون على غيرهم من الشعوب. ولكن الاهتمام بالشرق كانت له تقاليده الخاصة فى التصنيف

والترتيب الهرمى. ومنذ القرن الثانى قبل الميلاد فصاعدًا، لم يكن يغيب عن ذهن كل من يرحل إلى الشرق أو يتجه بأنظاره إليه من حُكّام الغرب الطامحين أن هيرودوت - المؤرخ والرحالة والأخبارى الذى لا تنفد له جعبة - مثل الاسكندر الأكبر - وهو الملك والمقاتل والفاتح العلمى - كانا قد زارا الشرق من قبل. وهكذا كان الشرق مقسمًا تقسيمات فرعية ما بين الممالك التى سبق أن عرفها وزارها وفتحها هيرودوت والإسكندر وخلفاؤهما الأدنى منزلة، وبين الممالك التى لم تسبق معرفتها أو زيارتها أو فتحها. وعندما جاءت المسيحية أكملت إنشاء التقسيمات الداخلية الرئيسية للشرق: وهى الشرق الأدنى والشرق الأقصى والشرق المألوف، وهو الذى يسميه رينيه جروسيه "امبراطورية بلاد الشام"[٣٣]، والشرق الجديد. وكانت صورة الشرق تتفاوت من ثم فى الجغرافيا 'المتصورة' ما بين عالم عريق يعود الإنسان إليه مثلما يعود إلى جنة عدن أو الفردوس، ليقيم فيه صورة جديدة من الدنيا القديمة، وبين مكان جديد كل الجدة يرتاده الإنسان مثلما ارتاد كولومبس أرض أمريكا، حتى ينشئ الدنيا الجديدة (وإن كان من المفارقات أن كولومبس نفسه كان يظن أنه اكتشف جزءًا جديدًا من الدنيا القديمة). وقطعًا لم تكن أىٌّ هاتين الصورتين للشرق تنتمى إلى جانب وحده دون الآخر، ولكن المهم هو تذبذب كل صورة منهما، وما تغرى به من إيحاءات وظلال معانٍ، ومن القدرة على تسرية الذهن وبث الاختلاط فى التفكير.

وانظر كيف أصبح الشرق، وخصوصًا الشرق الأدنى، معروفًا فى الغرب باعتباره الصورة المضادة العظمى والمكملة للغرب منذ القدم، إذ شهد الكتاب المقدس ونشأة المسيحية، وبعض الرحالة مثل ماركو پولو الذى رسم الطرق التجارية ووضع الأنساق الدقيقة لنظم التبادل التجارى، ومن تلاه مثل لودوڤيكو دى ڤارتيما، وپيترو ديلا ڤالى، وكاتب حكايات الأسفار ماندڤيل، إلى جانب حركات الفتوح الشرقية الجبارة وخصوصًا الفتوح الإسلامية بطبيعة الحال، ثم الحجاج المقاتلين، وعلى رأسهم الصليبيون. وقد أثمرت هذه الخبرات كتابات تشكل فيما بينها سِجلاً له بناؤه الداخلى الخاص،

منذ أصل الحضارة

وفي هذا السجل يبرز عدد محدود من القوالب التي تمثله خير تمثيل مثل قالب الرحلة والقصة التاريخية، والحكاية الخرافية، والنمط الثابت، والمواجهة الجدلية. وتعتبر هذه القوالب العدسات التى كان يُنظر إلى الشرق من خلالها، وهى التى تشكل لغة اللقاء بين الشرق والغرب. وكيف كان يُرى هذا التلاقى والشكل الذى كان يتخذه. ولكن اللقاءات البالغة العدد كان يوحد بينها، إلى حد ما، ذلك التذبذب الذى كنت أتحدث عنه. فإذا كان شيءٌ ما أجنبيًّا وبعيدًا بصورة صريحة، اكتسب لسبب ما، مكانة شيء مألوف إلى حد ما، وتوقف المرء عن الحكم على الأشياء باعتبارها جديدة كل الجدة أو معروفة لديه معرفة كاملة. وهكذا نشأت مرتبةٌ وسطى جديدة، تتيح للمرء أن يبصر الأشياء الجديدة، أى الأشياء التى يراها لأول مرة، باعتبارها صورًا لأشياء معروفة. وكانت هذه المرتبةُ فى جوهرها لا تمثل أسلوبًا لتلقى المعلومات الجديدة بقدر ما كانت طريقة للسيطرة على ما يتضمن، فيما يبدو، خطرًا يهدد إحدى الطرائق الراسخة للنظر إلى الأشياء. فإذا كان على الذهن، فجأة، أن يتصدى لما يعتبره شكلاً جديدًا للحياة يختلف اختلافًا جذريا عما سبقه - على نحو ما بدا الإسلام لأوروبا فى أوائل العصور الوسطى - كانت استجابة الذهن تتسم، بصفة عامة، بالمحافظة واتخاذ موقف الدفاع. إذ كان يقال إن الإسلام صورة جديدة مخادعة لخبرة سابقة، وكانت فى هذه الحالة هى المسيحية. وهكذا ينجح الذهن فى تخفيف حدة الخطر، وتفرض القيم المألوفة نفسها، ويتمكن الذهن فى النهاية من تخفيف الضغوط عليه باستيعاب الأشياء إما باعتبارها «أصيلة» أو «مكررة»، وبعدها يستطيع أن "يتناول" الإسلام حقًّا، فيسيطر على جدته وطاقته على الإيحاء بحيث يتمكن من رسم خطوط تمييز دقيقة نسبيًا، وهى ما كان فى عداد المحال لو ترك الذهن جدة الإسلام الأصلية دون تعديل. وهكذا كان الشرق بصفة عامة يتذبذب بين احتقار الغرب للمألوف، ورجفة سروره بالجديد أو خوفه منه.

ولكن خوف أوروبا من الإسلام، وإن لم يكن يمثل الاحترام فى كل حالة، كان له ما يبرره. فبعد وفاة محمد ﷺ فى عام ٦٣٢، انطلقت

هيمنة الإسلام العسكرية، وازدادت فى وقت لاحق هيمنته الثقافية والدينية، زيادة هائلة. فقد فَتَحَتْ جيوشُ المسلمين أولاً بلادَ فارسْ، وسوريا، ومصر ثم تركيا ثم شمال إفريقيا، كما فتحت فى القرنين الثامن والتاسع إسبانيا وجزيرة صقلية وأجزاء من فرنسا. وما إن حل القرنان الثالث عشر والرابع عشر حتى أصبح حكم الإسلام يمتد شرقًا إلى الهند والهند الصينية والصين، ولم يكن فى طوق أوروبا أن ترد على هذه الهجمة ردا يذكر، إلا بالخوف ولون من ألوان الرهبة. ولم يكن لدى المؤلفين المسيحيين الذين شهدوا الفتوحات الإسلامية اهتمام يذكر بعلوم المسلمين وثقافتهم الرفيعة وصور البهاء والروعة المتواترة لديهم، وهم الذين كانوا، كما يقول چيبون، "معاصرين لأظلم الفترات وأشدها كسلاً فى حوليات أوروبا". (ولكنه يضيف بقدر ما من الرضى "لكنه قد ازداد حجم العلم فى الغرب، ويبدو من ثَمَّ أن الدراسات الشرقية قد وهنت وتدهورت"[٣٤]). وأما ما كان المسيحيون يشعرون به فى العادة إزاء الجيوش الشرقية فهى أنها كانت تشبه سربًا من أسراب النحل إلى حد كبير، ولكن أياديها ذات بأس شديد.. فاجتاحت كل شيء". حسبما كتبه إيرشمبير، وكان كاهنا فى مونتى كاسينو فى القرن الحادى عشر[٣٥].

ولم يصبح الإسلام رمزًا للرعب والخراب وجحافل الهمجيين الشيطانية الكريهة بلا سبب، فلقد كان يمثل لأوروبا صدمة نفسية متصلة الحلقات، إذ كان "الخطر العثمانى" يكمن حتى نهاية القرن السابع عشر بجوار أوروبا ويمثل خطرًا دائمًا على الحضارة المسيحية بأسرها، وعلى مر الزمن تمكنت أوروبا من أن تدرج هذا الخطر ومأثوراته التقليدية، وأحداثه العظمى وشخصياته البارزة ومناقبه ومثالبه فى صلب حياتها. ويحكى لنا صمويل تشو فى دراسته الكلاسيكية **الهلال والوردة** "أن الرجل ذا التعليم والذكاء المتوسط" فى عصر النهضة فى انجلترا وحدها، كان يعرف خير المعرفة ويستطيع أن يشهد على مسارح لندن عددًا كبيرًا نسبيًا من الأحداث المفصلة فى تاريخ الإسلام العثمانى وانتهاكاته لأوروبا المسيحية[٣٦]. والذى يهمنا هو

أن ما بقى شـائعًا عن الإسـلام كان بالضـرورة صورة مخـففة لتـلك القوى العظمى والخطرة التى كان يرمـز لها فى أوروبا. وعلى نحو مـا فعل الروائى وولتر سكوط فى تصويره للبدو الرُّحل، كان تصـوير أوروبا للمسلم العثمانى أو العربى يمثل دائمًـا محاولة للتحكم فى الشرق المـهيب، ويصدق ذلك إلى حد مـا على أساليب العلمـاء المستـشرقين المحـدثين، فليس موضـوعهم هو الشرق فى ذاته بقدر مـا هو التعريف بالشرق، فإذا تَسَنَّتْ معـرفتُه أصبح أقلَّ إثارةً للخوف لدى جمهور القراء الغربيين.

وليس إضفـاء الألفة على هذا النحـو على كل ما هو غريب أو عـجيب مدعـاة للخلاف أو الذم بصورة خاصـة، فهو يحدث قطعًـا فيما بين جـميع الثقـافات وبين جـميع البـشر. ولكن مـرماى تأكـيد هذه الحـقيـقة وهى أن المستشرق، شأنه فى هذا شأن أى فرد فى الغرب الأوروبى فكر فى أمر الشرق أو زاره، قد 'أجـرى هذه العـمليـة الذهنيـة' . ولكن الأهم من ذلك هو المجموعـة المحدودة من المفردات والصور التى تفرض نفسـها من جرَّاء ذلك. وتصوير الإسلام فى الغرب شاهد على ذلك، على نحو ما بين نورمان دانييل فى دراستـه الرائعة **الإسلام والـغرب**. وكان من القـيود التى قيـدت تفكير المفكرين المسيحـيين الذين حاولوا فهم الإسلام قيـدُ القياسِ أو التشبـيه، فلما كـان المسـيح أساس الدين المسـيحى، افتـرض هؤلاء - وكانوا مـخطئين كل الخطأ - أن محمدًا يمثل لـلإسلام ما يمثله المسيح للمسيحـية، ومن هنا أطلقوا علـى الإسلام التسمية الجدلية أى ''المحمدية'' وألصقوا بمحمـد ﷺ صفة ''الدجال'' بصـــورة تلقائية[٣٧] . ومن أمثـال هذه المفاهيم الخاطئة وغـيرها ''تشكلت حلقـة لم تنكسر فى يوم من الأيام بـالانفتاح عـلى الخارج. . . إذ اعتـبـروا أن المفـهوم المسـيحى للإسـلام متكامل وكـاف بذاته''[٣٨] وأصبح الإسـلام صـورة - وهى الكلمة التى أتى بها دانييل، وتترتب عليها فى نظرى دلالات مهمة للاستـشراق بصفة عامة - إذ لم تعد وظيفـتها تكمن فى تمثيل الإسـلام فى ذاته بقدر تمثـيله لعيون المسـيحيين فى العصـور الوسطى. يقول دانييل:

كان الاتجاه الثابت إلى إهمال ما يعنيه القرآن، أو ما يرى المسلمون أنه يعنيه، وتجاهل فكر المسلمين وأفعالهم فى شتى الظروف، يعنى ضمنًا تقديم المذهب القرآنى وغيره من المذاهب الإسلامية فى شكل قادر على إقناع المسيحيين؛ وازدادت احتمالات تقبل الأشكال التى يزداد تطرفها باطراد مع زيادة ابتعاد الكُتّاب والجمهور عن حدود أراضى المسلمين، بل كانوا يجدون صعوبة كبيرة فى تصديق ما يقول المسلمون إنهم يؤمنون به. فلقد نشأت صورة مسيحية [للإسلام] وكان الكتاب لا يتخلّون إلا عن أقل القليل من تفاصيلها (حتى تحت ضغط الحقائق) ولكنهم لم يكونوا يتخلّون مطلقًا عن إطارها. وكنت تلمح بطبيعة الحال ظلال اختلافات، لكنها دائمًا تدور فى إطار مشترك. وجميع التصويبات التى كانوا يقومون بها لزيادة الدقة لم تكن تزيد عن دفاع عما أدركوا أخيرًا أنه مُعَرَّضٌ للهدم، أى إنها كانت بمثابة تدعيم لبناء يتصدع. فآراء المسيحيين كانت بناء لا يمكن هدمه، حتى وإن كانت الغاية إعادة بنائه[٣٩].

ثم وقد تدعمت هذه الصورة الصارمة للإسلام بعدة سبل كان من بينها - إبان العصور الوسطى وبداية عصر النهضة - ضروب بالغة التنوع من الشعر، والمجادلات العلمية، والخرافات الشعبية[٤٠]. وبحلول هذه الفترة كان الشرق الأدنى يكاد يمثل جزءًا من صورة العالم الشائعة فى عيون أبناء المسيحية اللاتينية، على نحو ما نرى فى أنشودة رولان التى تصور دين المسلمين باعتباره يضم صنم يسمى محمدًا ﷺ وأبوللو، الرب الوثنى الإغريقى. وبحلول منتصف القرن الخامس عشر، على نحو ما بين ر. و. سذرن فى كتابه الرائع، اتضح للمفكرين الأوربيين الجادين "أنه لابد من اتخاذ إجراء ما بصدد الإسلام" الذى كان قد قلب الموازين بوصول عسكر المسلمين أنفسهم إلى شرق أوروبا. ويقص سذرن قصة مثيرة وقعت ما بين عامى ١٤٥٠ و ١٤٦٠ عندما حاول أربعة من العلماء، هم جون السيجوفى، ونيكولاس

القــوصى، وچان چيرمين، وإينيــاس سـيلڤـيـوس (پيوس الـثانى) التـصدى للإسلام من خلال ''مؤتمر'' خاص. كان الأول صاحب الفكرة التى تقضى بعقد مؤتمر 'مع الإسلام' يحاول فيــه المسيحيون تحــويل المسلمين جُمْلَةً عن عقيدتهم. ''كان يرى فى المؤتمر أداة لها وظيفتها السياسية إلى جانب وظيفتها الدينية الخالصــة، وبتعبيرٍ تسـتجيب له صدور المحـدثين صاح قائلاً إن المؤتمر حتى لو استمر عشر سنين فسوف يكون أقل تكلفة وأقل ضررًا من الحرب''. لم يتوصل الأربعـة إلى اتفاق، ولكن الحـادثة بالغة الأهميـة لكونها مـحاولة لوذعية - تدخل فى إطار المحاولات الأوروبية من القديس بيد إلى مارتن لوثر - لتقديم صورة تمثل الشرق فى عيون أوروبا، والجمع بين الشرق وأوروبا معًا على المسرح فى شكل له دلالته، والقصد منه أن يشرح المسيحيون للمسلمين أن الإسلام صورة مُضَلَّلَةٌ من صور المسيحية. وفيما يلى ما انتهى إليه سَذِرْنْ:

> وأبرز مـا يتـجلىَّ لنا هو عـجـز أى نظـام من هذه النظم الفكرية [المسيـحية الأوروبـية] عن تقديم تفـسير مـقنع ومُرْضٍ للظاهرة التى تحاول تفسيرها [الإسلام] - بل وعجزها إلى درجة أكبر عن الـتأثير بصورة حـاسمة فى مجرى الأحـداث فى دنيا الواقع. فعلى المسـتوى العملى، لم يكتب للأحـداث أن تحقق النجاح المُدوِّى أو الفشل الذريع علـى النحو الذى تنبأ به أذكى المراقبين، وربما يكون جديرًا بالملاحظة أن الأحداث حققت أكبر نجاح ممكن عندمـا كان أفضل القـضاة يتوقـعون، بثقـة، نهاية سعيــدة. فهل تحقق أى تقدم [فى المعـرفة المسيحـية بالإسلام]؟ لابد أن أعرب عن اقـتناعى بوجود هذا التقدم. وحـتى لو كان حل المشكلة قد ظل يستعـصى على الظهور للرائى، فإن صوغ المشكلة أصبح يبتعد عن التبسيط، وأكثر عقلانية، وأكثر ارتباطًا بالخبرة... والباحثون الذين بذلوا الجهد لمعالجة مشكلة الإسلام فى العصور الوسـطى أخفقوا فى العثـور على الحل الذى كانوا يطلبــونه ويرغبـون فـيه، ولكنهم أنشـأوا عـادات فى التفكيـر

وطاقات على الفهم لا تزال جديرة بالنجـاح لو توافرت لغيرهم وفى مجالات أخرى(٤١).

ويخصص سَـذِرْنْ الجانب الأكبر من تحـليله، هنا وفى أبواب أخرى من تاريخه الموجز للآراء الغربية فى الإسلام، لإيضاح أن الجهل الغربى هو الذى ازداد فى النهاية تنقيحًا وبُعْدًا عن البساطة، لا أن قدرًا ما من المعرفة الإيجابية الغربية قد ازداد حجمًا ودقة. فالأكاذيب لها منطقها الخاص وجدليتها الخاصة فى النمو أو التـدهور. فلقد أهيلت على شـخصيـة النبى محـمد ﷺ فى العصور الوسطى مجموعة من الصفات التى تتفق مع ''شخصية كل نبى [فى القرن الثانى عشر] مـن أنبياء ما يسمى 'الروح الحرة' وهم الذين ظهروا فعلاً فى أوروبا فكان لهم من صدقـوهم ومن اتبعوهم''. وعلى غرار ذلك، فلما كان يُنظر إلى محمد ﷺ باعتباره نبيًّا ينشر تنزيلاً زائفًا، فلقد أصبح أيضًا جماع صـور الفساد، وهى النظرة المستـقاة، منطقيًا، من اعتـباره دَجَّالاً(٤٢). وهكذا اكتسب الشرق من يمثلونه، إن صح هذا التعبير، وصورًا تمثله، وازداد كل منها تجسيدًا عـما سبقه، كما ازداد اتساقهـا الداخلى مع بعض المقتضيات الغربيـة. فكأنما كانت أوروبا، حالما اسـتقر رأيهـا على أن الشرق يمثل المكان المناسب لتجسـيد اللانهائى فى شكل محدد، عاجـزة عن التوقف عن ممارسة ذلك، فأصبح الشرق والشرقى، عربيًّا كان أو إسلاميًّا أو هنديًّا أو صينيًّا أو سـوى ذلك، صورًا شـبه مـجسـدة ومتكررة لكـيان أصلىّ عظيم (المسـيح، أوروبا، الغرب) وهو الكيـان الذى افتُرض أنها تحـاكيه. ولم يتغيـر على مر الزمن إلا مصدر هذه الأفكار الغـربية، والنرجسية إلى حـد ما، عن الشرق، دون أن يتغير طابعها. وهكذا انتشر الاعـتقاد فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر بأن بلاد العرب ''تقع على حافة العـالم المسيحى، وأنها ملجـأ طبيعى للزنادقة الخـارجين على القانون''(٤٣) وأن محمـدًا ﷺ كان مُرْتدًّا ماكرًا، وكان القرن الـثانى عشر يرى أن الباحـث المستشرق، أى المتخـصص العالم، كان من يُركن إليـه لإيضاح أن الإسلام لا يزيد فى الواقع عن بدعة أريـوسية من الدرجة الثانية(٤٤).

وهكذا فإن وصفنا المبدئى للاستشراق باعتباره مجالاً علميًّا يكتسب الآن شكلاً مجسدًا جديدًا. فكثيرًا ما يكون المجال حيّزًا مغلقًا. وفكرة التمثيل فكرة مسرحية، وبلدان المشرق هي خشبة المسرح التى يُحْبَسُ فيها الشرق كله، وسوف تظهر على هذه الخشبة شخصيات ينحصر دورها فى تمثيل الكيان الكُلِّيّ الأكبر الذى خرجت منه. وهكذا فإن الشرق سوف يبدو مجالاً مغلقًا، أو خشبة مسرح ملتصقة بأوروبا، لا امتدادًا غير محدود خارج العالم الأوروبى المألوف. والمستشرق لا يزيد عن متخصص فى معرفة خاصة، وتُعتبر أوروبا بأسرها مسئولة عنها، على نحو ما يُعتبر الجمهور، تاريخيًّا وثقافيًّا، مسئولاً عن المسرحيات التى يؤلفها كاتب المسرح (ومستجيبًا لها). وفى أعماق هذا المسرح الشرقى توجد ذخيرة ثقافية مذهلة يوحى كل عنصر مفرد من عناصرها بعالم يتميز بثراء خرافى: أبو الهول، وكليوپاترا، وجنة عدن، وطروادة، وسدوم وعمورة، وعشتروت، وإيزيس وأوزوريس، وسبأ، وبابل، والجنّ، والمجوس، ونينوى، وپريسترچون، ومحمد، وعناصر أخرى كثيرة. كما يوحى بأماكن نصف خرافية ونصف معروفة، لا تزيد فى بعض الأحيان عن أسماء مجردة؛ وبمخلوقات شائهة وشياطين وأبطال؛ وبألوان الرعب والملذات والشهوات. ووجدت المخيلة الأوروبية فى هذه الذخيرة غذاءً لا يكاد ينفد، إذ حدث ما بين العصور الوسطى والقرن الثامن عشر أن كان بعض كبار الكُتَّاب مثل أريوسطو، وميلتون، ومارلو، وتاسو، وشيكسپير، وثيربانتيس (سرڤانتيس) ومثل مؤلفى **أنشودة رولان** و**قصيدة السيد** ينهلون من هذه الذخيرة فيما يؤلفونه بأساليب أدت إلى تحديد وتأكيد أشكال الصور الشعرية والأفكار والشخصيات التى تعمرها. أضف إلى ذلك أن قدرًا كبيرًا من الكتابات التى كانت تعتبر بحوثًا استشراقية متخصصة فى أوروبا كان يُسَخِّرُ الأساطير الأيديولوجية لخدمته، حتى حين كانت المعرفة تتقدم بخطى حقيقية فيما يبدو.

ومن الأمثلة الذائعة على امتزاج الشكل الدرامى بالصور الشعرية 'العلمية' فى المسرح الاستشراقى معجم وضعه بارتيليمى ديربيلو بالفرنسية

بعنوان **ببليوتيك أورينتال** (أى المكتبة الشرقية) ونشر بعد وفاته فى عام ١٦٩٧، بمقدمة كتبها أنطوان جالان. وتقول مقدمة **تاريخ كيمبريدج للإسلام** إن هذا الكتاب، إلى جانب المقدمة التى كتبها جورج سيل لترجمته للقرآن (١٧٣٤) و**تاريخ المسلمين** الذى كتبه سايمون أو كلى (١٧٠٨ و ١٧١٨) كتاب "بالغ الأهمية" فى توسيع نطاق "الفهم الجديد للإسلام" وتقديمه إلى "قراء على مستوى أكاديمى أدنى"(٤٥) . ولكن هذا الوصف لكتاب ديربيلو وصف قاصر، فالكتاب لا يقتصر على الإسلام فحسب مثل كتابى سيل وأوكلى. فباستثناء كتاب **تاريخ الشرق** الذى وضعه يوهان هـ. هوتينجر فى عام ١٦٥١، ظل **الببليوتيك** المرجع المعتمد فى أوروبا حتى أوائل القرن التاسع عشر، وكان نطاقه واسعًا وبالغ الأهمية حقًا، بل إن جالان، الذى كان أول مترجم أوروبى **لألف ليلة وليلة** ومتخصصًا شهيرًا فى اللغة العربية، كان يُفَضِّلُ إنجاز ديربيلو على كتابات كل من سبقوه ويُرجع الفضل فى ذلك إلى الاتساع المذهل لنطاق العمل، إذ يقول جالان إن ديربيلو قد قرأ عددًا كبيرًا من الأعمال باللغات العربية والفارسية والتركية، الأمر الذى مكنه من اكتشاف أشياء كانت تخفى حتى ذلك الحين عن الأوروبيين(٤٦). فبعد أن وضع ديربيلو معجمًا لهذه اللغات الشرقية الثلاث، اتجه إلى دراسة تاريخ الشرق وجغرافيته ولاهوته وعلومه وفنونه، فى صورها الخرافية والحقيقية أو الصادقة جميعًا. وبعدها قرر أن يؤلف عملين، أحدهما هو **الببليوتيك** أو "المكتبة" وهو معجم مواده مرتبة ترتيبًا هجائيًا، والثانى هو **فلوريليج** (طاقة الأزهار) أو المنتخبات المترجمة، لكنه لم يكمل إلا العمل الأول.

ويقول جالان فى وصف **الببليوتيك** إن صفه "**أورينتال**" أى الشرقى كان يقصد بها أن تتضمن بلاد الشام بصفة رئيسية، ويقول جالان مُبْديًا إعجابه إن المؤلف لم يكتف بأن تبدأ الفترة التى يتناولها الكاتب بخلق آدم عليه السلام وأن تنتهى "بالوقت الذى نعيش فيه" بل إن ديربيلو عاد للزمن السحيق، أى إلى الوقت الذى يوصف بأنه "الأعظم" فى الروايات التاريخية الخرافية - ويقصد بها الفترة الطويلة التى عاش فيها ' السليمانون' قبل آدم عليه السلام.

وعندما نمضى فى قراءة وصف جالان لذلك الكتاب ندرك أن **البيليوتيك** كان يشبه **أى تاريخ آخر** للعالم، إذ حاول تقديم خلاصة شاملة للمعارف التى كانت متاحة بشأن بعض القضايا مثل خلق العالم وطوفان نوح وتدمير بابل إلى آخره - وإن اختلف ديربيلو فى أن مصادره كانت شرقية. وهو يقسم التاريخ إلى نوعين، التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوى (وينتمى اليهود والمسيحيون إلى الأول والمسلمون إلى الثانى) كما يقسمه إلى فترتين: ما قبل الطوفان وما بعد الطوفان. وهكذا استطاع ديربيلو أن يناقش ألوانًا بالغة الاختلاف من التاريخ، مثل تاريخ المغول، والتتار، والترك، والسلافونيين، كما جعل استقصاءه شاملاً لجميع ولايات الامبراطورية الإسلامية، من أقصى الشرق إلى أعمدة هرقل، بعادات أهاليها وطقوسهم وتقاليدهم وشروحهم، وأسرهم الحاكمة، وقصورهم وأنهارهم ونباتاتهم. ورغم أن العمل قد أشار إشارةً ما إلى ما أسماه "المذهب المنحرف الذى أتى به محمد والذى تسبب فى أضرار كبيرة للمسيحية" فإنه كان، فى غير ذلك، يتسم بزيادة دقته وثراء تفاصيله عن أى عمل سبقه. ويختتم جالان حديثه بأن يُذَكِّر القارئ ويؤكد له آخر الأمر أن معجم **بيليوتيك** الذى وضعه ديربيلو "مفيد وممتع" بصورة فريدة، فى حين كان غيره من المستشرقين، مثل پوستيل، وسكاليجر، وجوليوس، وبوكوك، وإرپنيوس يكتبون دراسات استشراقية ذات نطاق بالغ الضيق فى النحو أو المسائل المعجمية أو الجغرافية وما شابهها. ولم يستطع سوى ديربيلو أن يكتب عملاً قادرًا على إقناع القراء الأوروبيين بأن دراسة الثقافة الشرقية ليست دراسة عقيمًا أو ناكرة للجميل، ويقول جالان إن ديربيلو وحده هو الذى حاول أن يبث فى أذهان قرائه فكرة كافية عما تعنيه معرفة الشرق ودراسته، وهى الفكرة القادرة على إشباع الذهن وإرضاء التوقعات الكبرى التى كانت لدى المرء من قبل[٤٧].

ومن خلال أمثال هذه الجهود التى بذلها ديربيلو استطاعت أوروبا أن تكتشف طاقاتها على 'احتواء' الشرق وإضفاء الصورة التى تريدها عليه، ويلوح لنا هنا وهناك إحساس معين بالتفوق فيما يقوله جالان عن 'مادته

الشرقية' ومادة ديربيلو 'الشرقية' ، على نحو ما كان الأوروبيون يجدون فى الأعمال الجغرافية التى وضعها أمثال رافائيل دى مان أن العلوم الطبيعية الغربية قد سبقت الشرق وجعلته قديم الطراز(٤٨). ولكن الذى يتجلّى لنا لا يقتصر على المزية التى يهيئها المنظور الغربى، بل يتجلى إلى جانبه انتصار حيلة فنية بارعة تتمثل فى تناول الشرق الذى يتسم بخصب هائل وتبسيطه بحيث يستطيع الغربى غير المتخصص أن يعرفه بصورة منتظمة بل ووفق ترتيب الحروف الأبجدية. وأعتقد أن ما قاله جالان عن إرضاء ديربيلو لتوقعات القارئ كان يعنى أن **البيليوتيك** لم يحاول مراجعة أو تعديل الأفكار التى شاعت قبله عن الشرق، فالذى يفعله المستشرق هو تأكيد صحة صورة الشرق فى عيون قرائه، فهو لا يحاول ولا يريد زعزعة المعتقدات التى رسخت جذورها وثبتت من قبل. وكل ما فعله **بيليوتيك أورينتال** كان ينحصر فى تمثيل الشرق تمثيلاً أشد اكتمالاً ووضوحًا، والمادة التى كانت مجموعة فضفاضة من الحقائق المكتسبة بصورة عشوائية عن التاريخ المنسوب بغموض إلى بلدان الشام، والصور الشعرية فى الكتاب المقدس، والثقافة الإسلامية، وأسماء الأماكن وما إلى ذلك بسبيل قد تحولت لديه إلى بانوراما شرقية عقلانية، مرتبة من الألف إلى الياء. ففى باب ' محمد' فى المعجم يبدأ ديربيلو بذكر أسماء النبى كلها، ثم يمضى ليؤكد قيمته الأيديولوجية والمذهبية على النحو التالى:

> هذا هو محمد، الدجال الشهير، صاحب ومؤسس البدعة التى اتخذت اسم الدين وهى التى تدعوها المحمدية. انظر باب **الإسلام**. وقد نسب مفسرو القرآن وغيرهم من علماء الشريعة الإسلامية أو المحمدية إلى هذا النبى الزائف جميع الصفات الحميدة التى نسبها الأريوسيون والبوليون وغيرهم من المارقين إلى يسوع المسيح، مع تجريده من الوهيته...(٤٩)

وتعبير ' المحمدية' يمثل التسمية الأوروبية الخاصة (والمهينة)؛ وأما ''الإسلام'' وهو التسمية الصحيحة لدى المسلمين فيؤخرها المؤلف إلى باب

أقل مكانة. فكأنما استطاع المؤلف "اقتناص" تلك "البدعة المارقة... التى نسميها المحمدية" بأن اعتبرها محاكاةً لمحاكاة مسيحية للدين الحقيقى. وهكذا، فى غمار الوصف التاريخى المطول لحياة محمد ﷺ، يستطيع ديربيلو أن يعود إلى السرد المباشر إلى حد ما. ولكن المهم هنا هو الموقع الذى وضع فيه باب " محمد" ﷺ فى البيليوتيك. أى إنه يزيل الخطر الكامن فى البدعة المنطلقة دونما ضابط أو رابط عندما يحولها إلى مادة ذات صبغة أيديولوجية صريحة تحت حرف الميم فى المعجم، ومن ثم يتوقف " محمد" عن الانطلاق فى العالم الشرقى باعتباره فاسقًا ينذر بالخطر بل يقبع فى هدوء فى الركن المخصص له بالمسرح الشرقى (وإن كان ركنًا بارزًا بلا جدال)(٥٠). والمؤلف يمنحه نَسَبًا ينتمى إليه، وشرحًا يوضحه، وتطورًا يمر به، وكلها تتضمنه العبارات البسيطة التى تمنعه من الانطلاق إلى أماكن أخرى.

وأمثال هذه الصور التى بين أيدينا للشرق إنما هى صور وحسب، بمعنى أنها تمثل أو ترمز لكيان بالغ الضخامة، وهى تمكن المرء من فهمه أو رؤيته، وإلا استحال ذلك بسبب امتداده الشاسع. وهى كذلك " شخصيات" ترتبط ببعض الأنماط، مثل نمط المتفاخر أو البخيل أو الشره، التى يصورها ثيوفراستوس، أو لابريير أو سِلْدنْ، وربما لا يكون صحيحًا كل الصحة أن نقول إن المرء يشاهد أمثال هذه الشخصيات مثلما يشاهد شخصية الجندى المتباهى المشاكس فى الكوميديا الكلاسيكية، أو "الدجال" محمد، لأن التحديد العقلانى للشخصية لا يُفترض فيه فى أحسن الأحوال إلا تمكين المرء من فهم النمط العام دون صعوبة ودون لبس أو غموض. ومع ذلك فإن شخصية محمد ﷺ عند ديربيلو ما هى إلا صورة، لأن ما يسمى 'النبى الزائف' جزء من التمثيل المسرحى العام الذى يسمى الشرقى والذى يضم 'البيليوتيك' أطرافه جميعًا.

والطابع التعليمى لتمثيل الشرق أو تصويره لا يمكن عزله عن سائر جوانب الكتاب. ففى عمل 'علمى' مثل البيليوتيك أورينتال، الذى كان ثمرة الدراسة المنتظمة والبحث، يفرض المؤلف نظامًا 'تأديبيا' على المادة التى

تناولها، كمـا إنه يريد أن يُوَضِّح للقارئ أن ما تقدمـه إليه الصفحـة المطبوعة حكمٌ على المادة يتسم بالنظام والانضبـاط، ويدلنا الببليـوتيك بهذا الأسلوب على قوة الاستشـراق وفعاليته، وهما اللتان تـذكران القارئ فى كل موقع من الكتاب بأنه إذا أراد أن يفهم الشرق فعليـه من الآن فصاعدًا أن يمر من خلال الشبكات والشفـرات العلمية التى يقدمهـا المستشرق. ولا يقتـصر الأمر على تطويع الشرق حتى يلائم المقتضيات الأخلاقية للمسيحية الغربية، بل إنه مُقَيَّدٌ بسلسلة من المواقف والأحكام التى لا تحيل العقل الغـربى إلى الشرق نفسـه أولاً نشدانًا للتـصحيح والتحـقق بل إلى أعمال استـشراقية أخـرى. ويتحول مسرح الاستشراق، على نحو مـا أطلقت عليه، إلى نظام للصرامة الأخلاقية والمعرفية. وهكذا فإن الاستشراق باعتباره مـبحثًا يمثل المعرفة الغربية المؤسسية للشرق يكتسب قوة تؤثر فى ثلاث جهات: فى الشرق، وفى المستشرق، وفى "المستهلك" الغربى للاستـشراق. وأعتقد أنه من الخطأ التـهوين من تقديرنا لقوة العلاقـة الثلاثية التى تنشأ بهذا الأسلوب. إذ إن الشـرق (ببلدانه الواقعة "بعيدًا هناك" باتجاه المشرق) يخـضع للتصحيح بل وللعقاب لـوقوعه خارج حدود المجتمع الاوروبى، وهو عالمنا "نحن"؛ وهكذا 'يُفرض' على الشرق طابعٌ شرقى، وهو العمل الذى لا يبين فحـسب أن الشرق هو مجال المستشرق بل يرغم القارئ الغربى غـير المدرب على قبول تصنيفات وتقنينـات المستشرق (مثل ببليـوتيك ديربيلو المرتب هجائيًا) باعتـبارها تمثـل الشرق الحـقيـقى. وباختـصار تصـبح الحقيقـة دالَّةً من دوالِّ أحكام الدارسين لا من دوال المادة نفسـها وهى التى تبـدو على مر الزمـن كأنما كـانت تدين بوجـودها نفسـه للمستشرق.

وليس من الصعب تفهم أو شرح هذه العملية التعليمية برمتها، وعلينا أن نتذكر من جديد أن جميع الثقافات تفرض 'تصحيحات' على الواقع فتحوله من أشياء طليقـة الحركة إلى وحدات معرفـية. ولا تكمن المشكلة فى حدوث هذا التـحوّل. فـمن الطبيـعى تمامًا أن يقـاوم الذهن البشـرى الهجـوم الذى يتعرض له من جانب المادة الغريبة غير المعالجة، ولهذا كانت الثقافات دائمًا ما

تتسم بميلها إلى فرض تحولات كاملة على الثقافات الأخرى، بحيث لا تستقبل هذه الثقافات الأخرى كما هى عليه بل - لفائدة المتلقى - كما ينبغى أن تكون عليه. ولكن الغربى كان دائمًا يرى شبهًا ما بين الشرقى وبين جانب من جوانب الغرب، فبعض الرومانسيين الألمان، مثلاً، كانوا يرون أن الديانة الهندية فى جوهرها صورة شرقية لمذهب الحلول المسيحى الألمانى، ومع ذلك فإن المستشرق يجعل عمله ينصبُّ دائمًا على تحويل الشرق من شىء إلى شىء آخر: وهو يفعل هذا من أجل ذاته، ومن أجل ثقافته، بل ويعتقد فى بعض الأحيان أنه من أجل الشرقى. وهذا التحويل يتسم بالانضباط، فهو يُدَرَّسُ للآخرين، وله جمعياته الخاصة، ومجلاته الدورية، وتقاليده، ومفرداته، وبلاغته، وهى ترتبط جميعًا وبصورة أساسية بالمعايير الثقافية والسياسية الغربية السائدة وهى المعايير التى أنشأتها أصلاً. ومن الأرجح، على نحو ما سوف أبيِّن، أن يزداد لا أن يتناقص ما يحاول هذا التحول أن يفعله حتى يشمل الشرق كله، إلى الحد الذى يجعل من يستعرض الاستشراق فى القرنين التاسع عشر والعشرين يخرج بانطباع غلاب بأن الاستشراق قد وضع هذا الرسم التخطيطى 'البارد' للشرق كله.

ويتضح من الأمثلة التى ضربتها لصور الشرق فى اليونان القديمة أن وضع هذا الرسم التخطيطى قد بدأ فى الغرب منذ عهد بعيد. ونستطيع الرجوع الآن إلى الجزء الأول من الكوميديا الإلهية التى كتبها دانتى، وعنوانه الجحيم، لنرى ذلك واضحًا جليًا فى الصور التالية للشرق، وهى التى بُنِيَتْ على أساس الصور الأولى، ولنرى أيضًا مدى الدقة فى إعداد هذا الرسم التخطيطى، ومدى التأثير الدرامى للموقع الذى وُضِعَ فيه فى الجغرافيا الخيالية الغربية. وقد قال النقاد إن إنجاز دانتى فى الكوميديا الإلهية يكمن فى قدرته على الجمع بيسر وسهولة بين التصوير الواقعى للواقع الدنيوى وبين نسق عالمى خالد للقيم المسيحية، إذ إن دانتى الرحالة يمر بأصقاع الجحيم والمطهر والفردوس فتبدو له رؤيا فريدة ليوم الحساب. فهو يرى مثلاً باولو وفرنشيسكا فى مأواهما الأبدى وهو جهنم بسبب ما ارتكباه من خطايا، ولكننا نراهما

أيضًا وهما يقومان بأدوار الشخصيات ويفعلان الأفعال التى أدت إلى ذلك المصير الأبدى، بل يعيشان حياة هذه الشخصيات. وهكذا فإن كل شخص يبدو لدانتى فى تلك الرؤيا لا يمثل ذاته فقط بل يعتبر تمثيلاً نمطيًا لشخصيته وللمصير الذى حكم به عليه.

ويظهر "ماوميتو" - أى محمد ﷺ - فى النشيد الثامن والعشرين من الجحيم. ودانتى يضعه فى الدائرة الثامنة من حلقات الجحيم التسع، أى الحلقة التاسعة من حلقات الشر العشر، وهى دائرة مليئة بالحفر المظلمة وتحيط بمعقل إبليس فى النار. وهكذا وقبل أن يصل دانتى إلى محمد، يمر بدوائر أُلقى فيها الأشخاص الذين ارتكبوا ذنوبًا أقل جسامة، مثل الشهوانيين والبخلاء، والشرهين، وأصحاب البدع المارقة، والحاقدين الغضوبين، والمنتحرين، والمجدفين فى الدين. وبعد دائرة محمد نصادف المزيفين والخونة (ومن بينهم يهوذا وبروتس وكاشيوس) قبل أن نصل إلى الدرك الأسفل من النار حيث نجد إبليس نفسه. ومن ثم فهو يقول إن محمدًا ينتمى إلى مرتبة معينة من المراتب المحددة بدقة للشرور، وهى المرتبة التى يسميها دانتى مرتبة 'نشر الفضائح وإثارة الفتن'. والعقاب السرمدى الذى يقرره لمحمد عقاب مقزز إلى حد بعيد(*) . . . ويشرح محمد عقابه إلى دانتى، مشيرًا أيضًا إلى علىّ، الذى يسبقه فى صف الخاطئين الذين يعذبهم أحد الزبانية، كما يطلب من دانتى أن يحذر رجلاً يدعى الراهب دولشينو من المصير الذى ينتظره، وهو كاهن مُرْتَدٌّ كانت طائفته تدعو لشيوعية النساء والبضائع، وكان متهما بأن له عشيقة، ولا يخفى على القارئ أن دانتى كان يرى تواريًا بين النزعة الحسية المقززة عند دولشينو ومحمد، وكذلك بين ما كانا ينشدانه من سطوع النجم فى مجال اللاهوت.

ولكن دانتى لا يكتفى بأن يقول ذلك عن الإسلام، إذ تظهر قبل ذلك فى الجحيم مجموعة صغيرة من المسلمين، ونصادف ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين الأيوبى بين 'الوثنيين' الفضلاء الذين يحبسهم دانتى فى الدائرة الأولى من دوائر الجحيم، مع هكتور، وإينياس، وإبراهيم عليه السلام، وسقراط،

(*) حذفت عبارات تتضمن تفاصيل أستحى من إيرادها (المترجم).

وأفلاطون، وأرسطو، حيث ينالون الحد الأدنى (بل والمُشَرِّف) من العقاب، ما دامت الدعوة المسيحية لم تصلهم. ودانتى يبدى إعجابه، بطبيعة الحال، بفضائلهم ومنجزاتهم العظيمة، ولكنه يجد لزامًا عليه أن يحكم عليهم بالعذاب فى جهنم، مهما يكن مُخَفَّفًا، لأنهم لم يكونوا مسيحيين. صحيح أن الأبدية من أكبر ما يمحو الفوارق بين البشر، ولكن المفارقات التاريخية ومظاهر الشذوذ البادية فى الجمع بين الشخصيات اللامعة فى العصور السابقة للمسيحية وبين المسلمين الذين جاءوا بعدها فى نفس المرتبة من مراتب "الوثنيين" فى الجحيم لا يقلق دانتى. فعلى الرغم من أن القرآن يصف عيسى بأنه نبى، يختار دانتى أن يعتبر أن الفيلسوفين المسلمين العظيمين ابن سينا وابن رشد والملك المسلم العظيم صلاح الدين كانوا أساسًا يجهلون المسيحية. وهكذا فإن إنزالهم نفس المنزلة المتميزة التى أنزل فيها دانتى أبطال وحكماء اليونان والرومان القدماء يمثل رؤية تتجاوز التاريخ، وتشبه رؤية الفنان رافائيل التى صورها فى لوحته الجدارية مدرسة أثينا ونرى فيها ابن رشد مجاورًا فى ساحة المدرسة لسقراط وأفلاطون (ويشبه حوارية الموتى التى كتبها فينيلون [١٧٠٠-١٧١٨] حيث يدور النقاش بين سقراط وكونفوشيوس).

وتعتبر مظاهر التمييز والتنقيح فى الإدراك 'الشعرى' للإسلام عند دانتى مثالاً على الحتمية التصويرية التى تكاد تتصل بعلم الكون نفسه، والتى أدت إلى أن أصبح الإسلام، ومن قيل إنهم يمثلونه، من ابتداع التصورات الجغرافية والتاريخية الغربية، بل والتصورات الأخلاقية الغربية قبل هذا وذاك. وأما المعلومات الإمبيريقية عن الشرق أو عن أى منطقة فيه فلا يكاد يكون لها وزن، فالعامل الذى يعتد به بل العامل الحاسم هو ما أسميته الرؤية الاستشراقية، وهى رؤية لا تقتصر على الباحث المحترف إطلاقا. بل هى 'ملكية شائعة' لجميع الغربيين الذين فكروا فى أمر الشرق. وطاقات دانتى الشعرية تعمق هذه المنظورات الخاصة بالشرق وتجعلها أكثر تمثيلاً له. فهو يثبت هذه الشخصيات - محمد ﷺ، وصلاح الدين، وابن رشد وابن

سينا - فى ضرب من علم الكون الخيالى: إنه يثبتهم، ويعرضهم ويحتجزهم ويحبسهم، دون اعتبار يذكر لأى شىء آخر فيما عدا "الوظيفة" والأنساق التى يحققونها على المسرح الذى يظهرون عليه. وقد وصف إيزايا برلين تأثير أمثال هذه المواقف على النحو التالى:

> يعتبر عَالَمُ البَشَرِ فى [مثل هذا]... النوع من علوم الكون (بل يعتبر الكون كله فى بعض صور هذا العلم) هرمًا مُدَرَّجًا واحدًا وشاملاً، بحيث يصبح شرحك لسبب اتخاذ كل شىء فيه صورته الخاصة ومكان وجوده وزمن وجوده وسبب فعله ما يفعله، شرحًا أيضًا فى ذاته للهدف من وجوده، ومدى نجاحه فى تحقيق هذا الهدف، وتحديد علاقات التنسيق والتبعية فيما بين أهداف شتى الكيانات التى تسعى لتحقيق أهداف معينة فى الهرم المتناغم الذى تشكله معًا. فإذا كانت هذه صورة صادقة للواقع فلابد أن ينحصر الشرح التاريخى، مثل كل شكل من أنواع الشروح، فى تحديد الأماكن الملائمة للأفراد والجماعات والأمم وأنواع المخلوقات الأخرى فى هذا النسق العالمى. وإذن فإن معرفة الموقع "الكونى" لشىءٍ ما أو لشخص ما معناها الإفصاح عما هو عليه وما يفعله، وفى نفس الوقت سبب اتخاذه هذه الصورة وفعله ما يفعل. وهكذا فإن الوجود واكتساب قيمة ما، أو الوجود واتخاذ وظيفة ما (والنجاح إلى حد ما فى أدائها) شىءٌ واحد. فالنسق والنسق وحده هو الذى يتسبب فى وجود كل ما هو موجود، ويتسبب فى فنائه، وإسباغ غرضٍ لوجوده، أى منحه القيمة والمعنى... وهكذا فإن الفهم معناه رؤية الأنساق... وكلما ازداد تبيانك لحتمية وقوع حادثة أو فعل أو وجود شخصية ما، ازداد فهمك لها، وازداد عمق نظرة الباحث الفاحصة، وازداد اقترابنا من الحقيقة الواحدة النهائية.

وهذا الموقف مضاد فى أعماقه للموقف الإمپيريقى التجريبى (٥١).

ويصدق هذا، حقًا، على موقف الاستشراق بصفة عامة، فهو يشترك مع السحر ومع الأساطير فى نظامه المغلق، التام بذاته، والذى يدعم ذاته، وفيه نرى أن الأشياء تتخذ الصورة التى تتخذها **لأنها** خلقت على هذه الصورة، فى اللحظة الراهنة وعلى مر الزمن كله، ولأسباب وجودية لا تستطيع أى مادة إمپيريقية زحزحتها عن مكانها أو تغييرها. وقد أدى اللقاء الأوروبى مع الشرق، وخصوصًا مع الإسلام، إلى تدعيم النظام المشار إليه لتمثيل الشرق، وكذلك، على نحو ما قال هنرى بيرين، إحالة الإسلام إلى صورة مجسدة للقوة الخارجية التى قامت الحضارة الأوروبية كلها على أساس معاداتها منذ العصور الوسطى. ويقول پيرين إن تدهور الامبراطورية الرومانية نتيجة لغزوات 'الهمجيين' كان له تأثيرٌ يتسم بمفارقة، وهو إدراج الأساليب 'الهمجية' فى الثقافة الرومانية وثقافة البحر المتوسط، كحال رومانيا، ويمضى پيرين قائلاً إنه كان من عواقب الغزوات الإسلامية التى بدأت فى القرن السابع أن انتقل مركز الحضارة الأوروبية إلى خارج البحر المتوسط، وهو الذى كان تحت إمرة العرب، أى نحو الشمال. "وهكذا بدأت الثقافة الجرمانية تلعب دورها فى التاريخ، فلقد كانت التقاليد الرومانية متصلة الحلقات حتى ذلك الوقت، ولكن حضارة رومانية جرمانية كانت توشك أن تنشأ آنذاك" كانت أوروبا منغلقة على نفسها، وكان الشرق مجرد مكان للتبادل التجارى، وفيما عدا ذلك كان يقع ثقافيًّا وفكريًّا وروحيًّا **خارج** أوروبا والحضارة الأوروبية، وهى التى أصبحت، بتعبير پيرين "مجتمعًا مسيحيًّا كبيرًا، مرادفًا للكنيسة. . . وكان الغرب آنئذ يحيا حياته الخاصة به" (٥٢). ففى قصيدة دانتى، وفيما كتبه بطرس المبجل، وغيره من المستشرقين الكلونيين، وفى كتابات المسيحيين الذين حاولوا إقامة الحجة على الإسلام - من جيبير النوچنتى والقديس بيد، إلى روجر بيكون، إلى وليم الطرابلسى، وبيرشارد 'ابن جبل صهيون'، إلى لوثر - وفى قصيدة إلسيد وأنشودة رولان، وفى

مسرحيــة **عطيــل** لشيكسبير (''ذلك الــذى أفســد العالم'') يتخــذ 'تمثيل' الشــرق والإســلام دائمًا صــورة القوى الخارجــية التــى تنهــض بدور خاص **داخل** أوروبا.

وهكذا فإن الجغرافــيا الخيالية - من الصور الواقعيــة الحية التى نجدها فى **الجحــيم** إلى الإشارات النــثرية فى **البــبليوتيك أورينتــال** لديربيلو - تضفى الشرعيــة على مفردات معــينة، وعلى عالم من 'الخطاب التمثيلى' المقصور على مناقشة الإسلام والشرق وفهمــهما. وما يعتبره هذا 'الخطاب' حقيقة - كــالقول بأن مــحمــدًا ﷺ كان دجــالاً - يعــتبــر عنصرًا من عناصــر هذا 'الخطاب' أو بيانًا لشىء يُرغم 'الخطابُ' المرءَ على الإقرار بصحته كلما ظهر اسم محمــد. وتحت شتى وحدات 'الخطاب' الاستشــراقى - ولا أعنى بها أكثر من المفردات المستخدمة كلمــا أصبح الشرق موضوعًا للحديث أو الكتابة - تكمن مجموعــة من الصور التمثيلية أو الاستعــارات. وعلاقة هذه الصور بالشرق الحــقيقى - أو بالإســلام، وهو مدار اهتمــامى الرئيــى هنا - تشــبه علاقة الملابس النمطيــة بالشخصيات فى إحــدى المسرحيات، فهى تشبــه مثلاً الصليب الذى يحمله الممثل الذى يلعب دور 'كل إنسان' فى المسرحية التى تحمل ذلك العنوان، أو الحلة المتــعددة الألوان التى يرتديها المهــرج فى إحدى مسرحيات الحِــرَف الإيطالية (كوميديا ديلارتى). وبتعبــير آخر لا ينبغى لنا أن نبحــث عن أى اتفاق بين اللغــة المستــخدمة فى تــصوير الشرق وبــين الشرق نفسه، ولا يرجع سبب ذلك إلى أن اللغة تفــتقر إلى الدقة بقدر ما يرجع إلى أنها لا تحاول توخى الدقــة. وأما الهدف الذى تسعى إلى تحقيــقه دومًا، على نحو ما فعل دانتى فى **الجحيم**، فهو تحديد صورة الــشرق باعتباره أجنبيًّا، وإدخاله - وفق الرسم التخطيطى الموضوع - إلى مسرحٍ رواده ومديره وممثلوه يتوجهــون بعملهم **إلى** أوروبا، وإلى أوروبا وحدها. ومن هنا جــاء التذبذب بين المألوف والأجنبى، فمحمد هو الدجال دائمًا (مألوف لأنه يتظاهر بأنه مثل المسيح الذى نعرفه) وهو الشرقى دائمًا (أجنبى لأنه، وإن كان ''يشبه'' المسيح من بعض الزوايا، فإنه فى آخر الأمر ليس مثله).

وبدلاً من رصد جميع الصور البلاغية المرتبطة بالشرق - بغرابته، واختلافه، ونزعته الحسِّية العجيبة وما إلى ذلك - نستطيع التعميم فى وصف الشكل الذى وصلتنا به أو تلقيناها به من خلال عصر النهضة، فنقول إنها جميعًا تتسم بالإفصاح الصريح وطابع 'البداهية' ، والزمن الذى تستخدمه هو الأزلى أو 'اللازمنى' ، وهى توحى بالتكرار والقوة، وهى دائمًا ما تتصف بالتماثل مع نظائرها الأوروبية، وإن كانت أدنى إلى أقصى حد من هذه النظائر الأوروبية التى قد تكون محددة أحيانًا وغير محددة فى أحيان أخرى. وتحقيق هذه الوظائف كلها لا يتطلب فى كثير من الأحيان أكثر من استعمال الزمن المضارع - وهو أبسط رابطة نحوية - على غرار القول بأن محمدًا دجال، وهى العبارة التى أضفى عليها ديربيلو مسحة قداسة فى البيليوتيك وأكسبها دانتى طابعًا دراميًّا من لون ما، دون أن يرى أحدٌ ضرورة لذكر الخلفية أو الأدلة اللازمة، فالدليل اللازم لإدانة محمد قائم فى صيغة الزمن المضارع. كما لا يُقْدِمُ أحدٌ على وضع شرائط أو صفات فى العبارة، بل ولا يرى أحد أى ضرورة للقول بأن محمدًا كان دجَّالاً، كما لا ينظر أحد إطلاقًا فى إمكان الاستغناء عن تكرار العبارة، ومع ذلك فالكُتَّاب يكررونها، ونقرأ من جديد أنه دجال، وفى كل مرة تُقال تزداد صفة الدجل رسوخًا، ويكتسب المؤلف المزيد من السلطة والحُجِّيَّة فى إعلان ذلك. وهكذا فإن السيرة الشهيرة للنبىِّ محمد التى كتبها همفرى بريدو فى القرن السابع عشر تحمل عنوانًا فرعيًّا هو الطابع الحقيقى للدجل. وأخيرًا، بطبيعة الحال، نجد أن أمثال هذه المراتب، كالدجال (أو حتى كالشرقى) توحى ضمنًا، بل وتتطلب فعلاً مقابلاً مضادًّا لها بحيث يكون شيئًا مختلفًا اختلافًا صادقًا ولا يحتاج إلى بذل جهد لا ينتهى فى تحديد هويته بصراحة. وهذا المقابل المضاد ''غربى''، أو هو يسوع المسيح فى حالة محمد عليهما السلام.

وهكذا نرى من الزاوية الفلسفية؛ أن نوع اللغة والفكر والرؤية الذى أَطْلَقْتُ عليه صفة الاستشراق، يعتبر بتعميم شديد شكلاً من أشكال الواقعية الراديكالية، فكل من يستعمل الاستشراق - وهو اعتياد التعامل مع المسائل

والأشيـاء والصفات والأصـقاع التى تعتـبر شرقـية - يقوم بتـحديد وتسمـية وتثبيت والإشارة إلى مـا يتحدث عنه أو ما يفكر فيه بكلمـة واحدة أو بعبارة واحدة، يُرى بعدها أنها قد اتخذت طابع الواقع أو أصبحت الواقع وحسب. ويُعتبـر الاستشراق من الناحيـة البلاغية الصرفة ذا مـنهج تشريحى وتعديدى بشكل مطلق، واستـخدام مفرداته يعنى القـيام بتقسـيم الموضوعات الشـرقية وتفتـيتهـا بحيث تصبح مـيسورة المـعالجة. ويعـتبر الاسـتشراق من الناحـية السيكلوجية شكلاً من أشكال الخيلاء المرضى، أو معرفة من نوع آخر، أو قل من نوع يختلف عن المعـرفة التاريخيـة العادية. وأعتقـد أن هذه بعض نتائج الجغرافيا الخـيالية والحدود المسرحية التى ترسمـها. ولكن أمامنا بعض الصور التى اتخذتهـا هذه النتائج الاستـشراقيـة بسبب تحولاتهـا الخاصة فى العـصر الحديث، ولابد لى أن أتناولها الآن.

ثالثا: مشروعات

لابد لنا من دراسة النجـاحات العملية البراقـة التى حققها الاسـتشراق، وإن اقتصرت الـغاية على معرفة مدى الخطأ (ومـدى المجافاة الكاملة للواقع) فى الفكرة التى عبر عنهـا ميشيليه، وتتضمن التـهديد المهيب الذى يقول بأن "الشرق يتقدم، بخُطىً لا تقهر، للقـضاء على أرباب النور بجاذبيةِ أحلامه، وبسحرِ أضوائه الخافتة"(٥٣) لقد مرت العلاقات الثـقافية والمادية والفكرية بين أوروبا والشرق بمراحل لا تعد ولا تحصى، وإن كان الخط الفاصل بين الشرق والغرب قد ترك انطباعًا معينًا ولا يتغير فى أوروبا، ومع ذلك، وبصفة عامة، كان الغرب هو الذى 'يتحرك' نحو الشرق، لا العكس. **والاستـشراق** هو 'اسم الجنس' الذى استـعـملتُـه فى وصف مـدخل الغـرب إلى الشـرق؛ فالاسـتشـراق هو المبحث الذى اسـتطاع الغرب بفـضله (ولا يزال) أن يتناول الشرق بالبحث العلمى بصورة منتظمة، وأن يبذل فيه جهوده فى الاستكشاف وفى العـمل أيضًا. ولـكننى استـعـملت الكلمـة، بالإضافـة إلى ذلك، فى الإشارة إلى تلك المجـموعة من الأحلام والصـور الشعرية والمفردات المتـاحة

لكل من حاول الحديث عما يقع شرقيّ ذلك الخط الفاصل. ولا تناقض بين هذين الجانبين من جوانب الاستشراق، إذ استطاعت أوروبا باستعمالهما معًا أن تتقدم آمنة، تقدمًا حقيقيًّا، نحو الشرق. وهنا أود أن أنظر بصفة رئيسية فى الأدلة المادية على هذا التقدم.

ظل تاريخ الشرق، باستثناء الإسلام، حتى القرن التاسع عشر، تاريخ سيادة غربية متصلة الحلقات دون تَحَدٍّ من جانب أحد. ويصدق هذا بوضوح على الوجود البريطانى فى الهند، والوجود البرتغالى فى جزر الهند الشرقية، والصين واليابان، والوجود الفرنسى والإيطالى فى شتى مناطق الشرق. وكانت تقع أحداث عارضة يتمرد فيها السكان فيعكرون صفو الصورة الشاعرية، على نحو ما حدث فى ١٦٣٨-١٦٣٩ حين هبت مجموعة من المسيحيين اليابانيين فطردت البرتغاليين من المنطقة، ولكن الشرق العربى والإسلامى وحده هو الذى كان يمثل لأوروبا، بصفة عامة، تحديًّا لم يحسم على المستويين السياسى والفكرى، وعلى المستوى الاقتصادى أيضًا لفترة ما. وإذن فإن جانبًا كبيرًا من تاريخ الاستشراق يحمل فى داخله طابع الموقف الأوروبى المُشْكل إزاء الإسلام، وهذا الجانب البالغ الحساسية من الاستشراق هو الذى يدور حوله اهتمامى فى هذه الدراسة.

ولا شك أن الإسلام كان يمثل مصدر استفزاز حقيقى من زوايا عديدة، فموقعه مجاور وقريب من المسيحية، جغرافيا وثقافيا، إلى حد مقلق. فلقد انتفع بالتقاليد اليهودية اليونانية، وأبدع فأتى بالجديد فيما أخذه من المسيحية، وحقق من النجاحات العسكرية والسياسية التى لا تبارى ما حُقَّ له أن يتفاخر به. بل لم يقتصر الأمر على ذلك، إذ إن الأراضى الإسلامية تجاور بل تقع فى بعضها الأماكن المذكورة فى الكتاب المقدس. أضف إلى ذلك أن قلب الدولة الإسلامية كان دائمًا يقع فى أقرب المواقع إلى أوروبا، أو ما يسمى بالشرق الأدنى. والعربية والعبرية من اللغات السامية، وهما معًا 'تتصرفان' وتعيدان 'التصرف' فى المادة التى تكتسى أهمية بالغة للمسيحية. ومنذ آخر القرن السابع حتى موقعة ليبانتو البحرية عام ١٥٧١ كان الإسلام بإحدى

صوره - العربية أو العثمانية أو الشمالىّ إفريقية أو الإسبانية - سائدًا أو مصدر تهديد فعلى للمسيحية الأوروبية. ومن المحال أن يغيب عن ذهن أى أوروبى، فى الماضى أو فى الحاضر، أن الإسلام استطاع التفوق على روما وسطع نجمه سطوعًا أشد. ولا يُستثنى من ذلك أحد حتى چيبون نفسه، على نحو ما يتضح من هذه الفقرة من كتابه عن تاريخ **تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها**:

> كان مجلس الشيوخ فى أيام انتصارات الجمهورية الرومانية يعمد إلى أن تقتصر مجالسها وفيالقها على حرب واحدة، وأن تقهر العدو الأول قهرًا كاملاً قبل استفزاز عدو ثانٍ ودفعه إلى ساحة القتال. ولكن هذه القواعد العامة فى السياسة، بما تنم عنه من جُبْنٍ، لم تكن تلقى من الخلفاء العرب إلا الاستهجان، سواء كان ذلك بدافع النخوة أو الحماس، فقاموا بقوة ونجاح بغزو ممالك الحكام الذين خلفوا أوغسطس قيصر وأرتخششا (كسرى الفرس)، فوقعت المملكتان المتنافستان فى وقت واحد فريسة لعدو كانوا قد اعتادوا التهوين من شأنه زمنًا طويلاً. ففى سنوات إدارة عمر بن الخطاب العشر، أخضع المسلمون لسلطانه وطاعته ستا وثلاثين ألف مدينة أو قلعة، ودمروا أربعة آلاف كنيسة أو معبد من معابد الكفار، وأقاموا ألفًا وأربعمائة مسجد للعبادة وفقًا للدين الذى أتى به محمد. فبعد مائة عام من هجرته من مكة إلى المدينة، أصبح نفوذ خلفائه وسلطانهم يمتد من الهند إلى المحيط الأطلسى بل وشتى المناطق البعيدة(٥٤)...

وحينما كان لفظ **الشرق** لا يقصد به أن يكون مرادفًا للشرق الآسيوى بصفة عامة، أو يقصد به البعيد والغريب بصفة عامة، كان مفهومه يقتصر اقتصارًا صارمًا على الشرق الإسلامى. وأصبح هذا الشرق "المقاتل" يرمز لما يطلق عليه هنرى بوديه تعبير "موجة المد الآسيوية"(٥٥). وكان ذلك ولا شك هو

الواقع فى أوروبا حتى منتصف القرن الثامن عشر، وهى المرحلة التى لم تعد فيها "مستودعات" المعرفة "الشرقية" مثل كتاب **البيليوتيك أورينتال** الذى ألفه ديربيلو، تعنى الإسلام أو العرب أو العثمانيين فى المقام الأول. فحتى ذلك الوقت نجد أن الذاكرة الثقافية كانت تبرز بعض الأحداث التى بعد العهد بها نسبيًّا - وهو أمر مفهوم - مثل سقوط القسطنطينية، والحملات الصليبية، وفتح صقلية وإسبانيا، ولكنْ إذا كانت هذه الأحداث تدل على الخطر الذى يتهدد أوروبا من الشرق، فإنها لم تطمس فى الوقت نفسه ما بقى من آسيا.

كانت مسألة الهند قائمة دائمًا، فبعد أن أنشأ البرتغاليون القواعد الأولى والرائدة للوجود الأوروبى فى بدايات القرن السادس عشر، فرضت أوروبا، ابتداء بانجلترا، بعد فترة طويلة من النشاط التجارى أساسًا (من ١٦٠٠ إلى ١٧٥٨) سيطرتها السياسية على الهند باعتبارها قوة احتلال. ولكن الهند لم تكن تمثل قط فى ذاتها تهديدًا لأوروبا. لكنه حين انهارت السلطة المحلية فى الهند، فانفتح الطريق أمام التنافس بين الدول الأوروبية وأمام السيطرة السياسية الأوروبية المباشرة، بدأت أوروبا تعامل الهند باستعلاء المالك المتحكم دون أدنى إحساس بالخطر الذى كانت تكنه للإسلام وحده[٥٦]. ومع ذلك فقد كانت ثَمَّ هوة شاسعة تفصل بين ذلك الاستعلاء وبين المعرفة الإيجابية الدقيقة بأى صورة من الصور، والأبواب التى يخصصها ديربيلو للموضوعات الهندية-الفارسية فى **البيليوتيك** تستند جميعًا إلى مصادر إسلامية، ويصح القول بأن "اللغات الشرقية" كانت تعتبر مرادفة "للغات السامية" حتى أوائل القرن التاسع عشر. والنهضة الشرقية التى تحدث عنها كينيه كانت تقتصر وظيفتها على توسيع بعض الحدود الضيقة إلى حد بعيد، والتى كان الإسلام فيها يمثل الجعبة الشرقية التى تضم كل شيء[٥٧]. ولم يُقَدَّرْ للغة السنسكريتية، والديانة الهندية والتاريخ الهندى أن تكتسب مكانة المعرفة العلمية إلا بعد أن بذل السير وليم جونز جهوده فى هذا الصدد فى أواخر القرن الثامن عشر، بل إن اهتمام جونز بالهند لم يأته إلا عن طريق اهتمامه السابق بالإسلام ومعرفته له.

وليس من المدهش إذن أن يكون أولُ عملٍ رئيسى فى الدراسات الشرقية بعد كتاب **البيليوتيك** الذى ألفه ديربيلو هو **تاريخ المسلمين** الذى كتبه سايمون أوكلى وظهر أول مجلد من مجلداته فى عام ١٧٠٨ ، ويرى أحد المؤرخين المحدثين للاستشراق أن موقف أوكلى تجاه المسلمين - وهو أن المسيحيين الأوروبيين يدينون لهم بالفضل فى أول ما عرفوه من الفلسفة - قد أحدث "صدمة أليمة" فى نفوس قرائه الغربيين. إذ إن أوكلى لم يقتصر على إيضاح ذلك التفوق الإسلامى فى كتابه، بل "أتاح لأوروبا أيضًا أول مذاق حقيقى وكبير لوجهة النظر العربية فيما يتعلق بالحروب مع بيزنطة والفرس"(٥٨) ومع ذلك، فقد حرص أوكلى على أن ينفى تعرضه للإصابة بتأثير الإسلام المُعْدِى وكان يصرح دائمًا، على عكس زميله وليم ويستون (الذى خلف نيوتن فى كيمبريدج) أن الإسلام بدعة منفرة. وأما ويستون فقد أدى حماسه للإسلام إلى طرده من جامعة كيمبريدج عام ١٧٠٩ .

كان على كل من يريد أن يصل إلى كنوز الهند (الشرقية) أن يعبر أولاً، وفى كل الأحوال، البلدان الإسلامية وأن يقاوم تأثير الإسلام الخطر باعتباره مذهبًا عقائديًا شبه أريوسىّ. ولقد نجحت بريطانيا وفرنسا فى ذلك، فى القسم الأكبر من القرن الثامن عشر على الأقل، إذ كانت الدولة العثمانية قد وصلت إلى مرحلة شيخوخة مريحة (لأوروبا) وأصبح يشار إليها فيما بعد، أى فى القرن التاسع عشر، باسم "المسألة الشرقية". ودارت الحرب بين بريطانيا وفرنسا فى الهند من عام ١٧٤٤ إلى عام ١٧٤٨ ، ومن جديد ما بين عامى ١٧٥٦ و ١٧٦٣ ، حتى دانت السيطرة الاقتصادية والسياسية عمليا لبريطانيا على شبه القارة الهندية فى عام ١٧٦٩ . وكان من المحتوم ولا شك أن يختار نابليون ' مضايقة' امبراطورية بريطانيا الشرقية ابتداءً بقطع طريق مواصلاتها الإسلامى فى مصر.

كان قد سبق نابليون - مباشرة تقريبًا - فى غزوه لمصر عام ١٧٩٨ وإغارته على الشام، مشروعان استشراقيان كبيران على الأقل، ولكن عواقب

حملة نابليون بالنسبة لتاريخ الاستشـراق الحديث كانت أكبر كثيرًا من عواقب هذين المشروعين. ولم تُبذل قـبل نابليون إلا محاولتان فقط (تمثلـتا فى جهود اثنين من العلماء) لغزو الشـرق بنزع الأستار التى تخفيه وأيضًـا بتجاوز الملجأ الآمن نسبيًّا للشرق المذكور فى الكتاب المقدس. قام بالمحاولة الأولى إبراهام-هياسـنت أنكتيل-ديبـرون (١٧٣١ - ١٨٠٥)، وكان غريب الأطـوار، يدعو لنظرية المساواة بين البشر، ويستطيع التوفيق فى ذهنه بين اليانسية وهو المذهب الذى يقول بأن الإنسان مُسيَّر، وبين الكاثوليكية الصـحيحة والبراهمانية وهى الدين الهندوسى الذى يقول بوجود جـوهر خالد أو روح خالدة للكون. وقد سـافر إلى آسـيا حـتى يثـبت الوجود الـفعلى والبـدائى 'للشعب المخـتار' ولسلالات الأنساب الواردة فى الكتـاب المقدس. وبدلاً من ذلك تجاوز هدفه الأول وظل يرحل شرقًا حتى وصل إلى مـيناء سورات، فى غربى الهند على ساحل بحـر العرب، وفـيه وجد كنـزًا من نصوص الأفـسـتا وهى الكتابات المقدسة للـزرادشتية، وأقام فـيه حتى أكمل ترجـمته للأفـستا. ويقول ريمون شواب عن النص القصـير المقتطع من الأفـستا والذى دفع أنكتيل إلى القيام برحلاته إنه إذا ''كان البـاحثون ينظرون إلى الـنص المقتطع من الأفـسـتا فى أوكسـفورد ثم يعـودون إلى دراساتهم، فـإن أنكتيل نظـر فيهـا ثم ذهب إلى الهند'' . ويقـول شواب أيضًـا إن أنكتـيل وڤـولتـيـر، على مـا بينهمـا من اختلافات لا أمل فى التوفيق بينها فى الطبع والأيديولوچيا، كان لديهما نفس الاهتمام بالشرق والكتاب المقدس، ''فالأول يريد أن يؤكد أن الكتاب المقدس يقينٌ لا جدال فيه، والثانى يريد تأكيد أنه غريبٌ لا يُصَدَّق''. ومن المفارقات أن تؤدى ترجمة أنكتيل للأفستا إلى خدمة أغراض ڤولتير، لأن مكتشفات أنكتيل ''سرعان ما أدت إلى نقد النصوص نفـسها [من الكتاب المقدس] التى كانت تعتبـر حتى ذلك الحين نصوصًا مُنَزَّلة''. وقد أجاد شواب وصف الأثر النهائى لرحلة أنكتيل قائلاً:

> فى عام ١٧٥٩ انتـهى أنكتيل من ترجـمـتـه **للأفـسـتا** فى مدينة سـورات بالهند؛ وفى عـام ١٧٨٦ أكمل ترجـمـتـه لنصـوص

الأوپانيشاد فى پاريس، وهكذا حفر قناة تربط بين 'نصفى كرة' العبقرية الإنسانية، فصحح ووسع المذهب الإنسانى القديم لحوض البحر المتوسط. وقبل أقل من خمسين سنة، كان مواطنوه يُسألون عن معنى أن يكون المرء فارسيًّا، عندما علَّمهم أن يقارنوا آثار الفرس بآثار اليونان، وكان المرء قبل عهد أنكتيل يقتصر فى طلبه للمعلومات عن الماضى السحيق لكوكبنا على البحث فى أعمال عظماء الكتاب اللاتينيين واليونانيين واليهود والعرب، وكان الكتاب المقدس يعتبر صخرة فريدة أو حجرًا نيزكيًّا نزل من السماء. كان أمام الناس عالم كامل فى الأعمال المكتوبة، لكنه كان يندر أن يتصور أحد مدى اتساع تلك الأراضى الشاسعة المجهولة. وقد بدأ الإدراك مع ترجمة أنكتيل **للأڤستا** ووصل إلى ذُرًا سامقة شاهقة بسبب استكشافه فى آسيا الوسطى للُّغات التى تكاثرت بعد بابل. وكانت المواد الدراسية فى مدارسنا تقتصر حتى ذلك الحين على التراث اليونانى اللاتينى الضيق الخاص بعصر النهضة الأوروبية [وكان جانب كبير منه قد نقله الإسلام إلى أوروبا] فأدخل أنكتيل فيها رؤيةً للحضارات التى لا تحصى وتنتمى للزمن السحيق، ورؤية لآداب لا نهاية لها؛ إلى جانب الوعى بأن الأقاليم الأوروبية المحدودة لم تكن وحدها البقاع التى تركت بصمتها فى التاريخ(٥٩).

وهكذا ولأول مرة اكتشفت أوروبا الشرق فى الطابع المادى لنصوصه ولغاته وحضاراته. واكتسبت آسيا لأول مرة أيضًا بُعْدًا فكريًّا وتاريخيًّا دقيقًا، دعم أساطير بُعْدِها واتساعها الجغرافى. وكان من المحتوم أن تأتى فى أعقاب هذا التوسع الثقافى الفجائى جهودُ تقليصٍ وتكثيفٍ تحقق التوازن معه، وهكذا تلت جهودَ أنكتيل الشرقية جهودُ وليم چونز الذى يمثل ثانى المشروعين السابقين لنابليون، وهما المشروعان اللذان أشرت إليهما آنفًا. فإذا كان أنكتيل قد فتح آفاقًا عريضة، فإن وليم چونز أغلقها، بوضع قواعد التحليل

والتصنيف والمقارنة. وقبل أن يرحـل جونز إلى الهند فى عام ١٧٨٣ كان قد تمكَّن من اللغات العربية والعبرية والفارسية. وربما كانت تلك أدنى منجزاته، إذ كان أيضًا شاعرًا، وفقيهًـا فى القانون، وبحرًا فى علوم شتى، وضليعًا فى الدراسات اليونانية واللاتينية، وباحثًا لا يكل ولا يمل، تؤهله طاقاته للمقارنة بطاقـات بنجامين فـرانكلين وإدمونـد بيرك ووليم پت وصـمويل جونسـون. وعندما حان الوقت عُيِّن فى "منصبٍ مُشَرِّفٍ ومربحٍ فى بلاد الهند" وما إن وصل إليهـا لتسلم منصبـه فى شركة الهند الشـرقية حتى بدأ برنامج دراسـته الشخصية الذى انتهى به إلى جمع المادة الخاصة بالشرق، وفصلها عن غيرها، وإضفاء الألفة عليـها حتى جعل الشرق مجـالاً للدراسة الأوروبية. وأما عن عمله الشخـصى الذى جعل عنوانه: "موضوعات البـحث خلال إقامتى فى آسيا" فقد عدَّد فيه وبَيَّنَ موضوعات بحثه وهى "قوانين الهندوس والمسلمين، وشئـون السياسة الحـديثة فى هندوستـان وجغرافيـتها، وأفـضل طريقة لحكم البنغـال، وعلم الحساب والهندسـة، وخليط من علوم أهل آسـيا، والطب، والكيمـياء، والجراحة، وشكل أجـسام الهنود، والمنتجـات الطبيعـية للهند، والشعـر، والبلاغة وشـرائع الأخلاق فى آسـيا، وموسـيقى الأمم الشرقـية، والمبادلات، والصناعة، والزراعة والتجارة فى الهند" وما إلى ذلك. وفى ١٧ أغسطس ١٧٨٧ كتب بتواضع إلى اللورد أولثورپ يقول "طموحى أن أعرف الهند خيرًا مما عرفـها من قبل أى أوروبى" . وفى هذا وجد بلفـور فى عام ١٩١٠ أول إشارة بنى عليهـا زعمه بأنه الإنجليزى الذى يعرف الشـرق معرفة أكبر وأفضل من معرفة أى فرد سواه.

كان جونز يعمل رسـميًّا بالقانون، وهو عمل له دلالتـه الرمزية لتاريخ الاستشراق. فقبل أن يصل جونز إلى الهند بسبـعة أعوام كان وارين هيستنجز قد قرر أن يُحكم الهنودُ وفقًا لقوانيـنهم، وهو مشروع ينبئ عن جهد وطموح أكـبر مما يبـدو للوهلة الأولى، إذ إن المدونة السـنسكريتيـة للقـوانين لم تكن متاحة للأغراض العملية إلا فى ترجمة فارسية ولم يكن بين الإنجليز من يجيد السنسكريتيـة إلى الحد الذى يمكِّنه من الرجوع إلى النصوص الأصـلية. وقام

أحد موظفى الشركة واسمه تشارلز ويلكنز بتعلم اللغة السنسكريتية أوّلاً حتى أجادها ثم بدأ يترجم "**مجموعة المبادئ القانونية**" المنسوبة إلى مانو، أول البشر فى الأساطير الهندية، وسرعان ما انضم إليه جونز ليساعده فى الترجمة (وكان ويلكنز بالمناسبة أول مترجم للحوارية الفلسفية الهندية بوجاڤد-جيتا، وتكتب بهاجافاد-جيتا) وفى يناير ١٧٨٤ دعا إلى عقد أول اجتماع للجمعية الآسيوية للبنغال، وهى التى كانت تمثل للهند ما تمثله الجمعية الملكية لانجلترا. وباعتبار جونز أول رئيس للجمعية وباعتباره قاضيًا كذلك، فقد اكتسب المعرفة الفعالة عن الشرق والشرقيين وهى التى جعلته فيما بعد المؤسس الذى لا نزاع عليه للاستشراق (بالتعبير الذى أطلقه عليه أ. ج. آربرى). كانت أهداف جونز أن يحكم ويتعلم ثم يقارن الشرق بالغرب، ومن المعتقد أنه حقق هذه الأهداف بنزعته التى لا تقاوم للتقنين ولإخضاع التنوع الذى لا حد له فى الشرق إلى "موجز مكتمل" من القوانين والشخصيات والعادات والأعمال. وأشهر أقواله فى هذا الصدد يفصح عن مدى الصبغة المقارنة التى اكتسبها الاستشراق، حتى فى بداياته الفلسفية، أى إنه كان مبحثًا مقارنًا هدفه الرئيسى إثبات أن اللغات الأوروبية مستمدة من مصدر شرقى بعد العهد به ولا ضرر فيه:

> تتميز اللغة السنسكريتية، مهما يكن قِدَمُها، ببنائها الرائع، فهى أشد إحكامًا من **اليونانية**، وأشد ثراء من **اللاتينية**، وتزيد فى دقتها الخلابة عن أى منهما، ومع ذلك فالصلات التى تربطها بهما، سَواء فى أصول الأفعال أو الأشكال النحوية، أقوى من أن ننسبها إلى المصادفة فحسب؛ بل إن هذه الصلات على درجة من القوة يستحيل معها على أى باحث فى فقه اللغة أن يدرس هذه اللغات الثلاث دون أن يعتقد أنها نبعت جميعًا من مصدر مشترك ما(٦٠).

وكان عدد كبير من أوائل المستشرقين الانجليز فى الهند مثل جونز من المتخصصين فى القانون، وكان عدد آخر منهم - وفى هذا ما فيه من طرافة -

من رجال الطب ذوى الميول التبشيرية القوية. وفى حدود ما نعرف، كانوا يسعون لتحقيق غرض ذى شقين، وهما البحث فى "علوم وفنون آسيا، على أمل تيسير تحسين الأحوال هناك وكذلك تقدم المعرفة والارتقاء بالفنون فى الوطن"(٦١) - على نحو ما جاء فى تعريف الهدف الاستشراقى المشترك فى **المجلد الصادر فى الذكرى المئوية** لإنشاء الجمعية الآسيوية الملكية، التى أسسها هنرى توماس كولبروك عام ١٨٢٣ . كان المستشرقون المحترفون الأوائل من أمثال چونز يقتصرون على محاولة تحقيق هدفين فى التعامل مع الشرقيين المحدثين، لكننا لا نستطيع اليوم أن نؤاخذهم على القيود المفروضة على إنسانيتهم من جراء وجودهم **الغربى** الرسمى فى الشرق، فلقد كانوا إما قضاة أو أطباء؛ بل إن إدجار كينيه، الذى كان يكتب بنبرات فلسفية أكثر منها واقعية، كان لديه وعى غامض بهذه العلاقة ' العلاجية' ، فقال فى كتابه **عبقرية الأديان** "إن آسيا لديها الأنبياء، وأوروبا لديها الأطباء"(٦٢). كانت الدراسة الصحيحة للشرق تنطلق من الدراسة المتقنة للنصوص القديمة، ولا تبدأ إلا عند الانتهاء من ذلك فى تطبيق تلك النصوص على الشرق الحديث. ولما كان المستشرق الأوروبى يواجه الشيخوخة الظاهرة والعجز السياسى للشرقى الحديث، فقد وجد من واجبه إنقاذ قدر ما من الجلال الشرقى الكلاسيكى القديم الذى فُقد، بهدف "تيسير تحسين الأحوال" فى الشرق القائم حاليًا. أما ما أخذه الأوروبى من الماضى الشرقى القديم فكان رؤية معينة (وآلاف الحقائق والتحف اليدوية الصنع) وكان وحده من يستطيع استعمالها فى أفضل الوجوه لها؛ كما أعطى للشرقى الحديث "تيسيرًا وتحسينًا للأحوال" - وأيضًا ثمار ما حكم بأنه خير ما يفيد الشرق الحديث.

وكانت السمة المميزة لجميع المشروعات الاستشراقية قبل مشروع نابليون عدم إمكان فعل شىء يُذْكر تمهيدًا لنجاح المشروع قبل الشروع فى تنفيذه. فأنكتيل وچونز، مثلاً، لم يتعلما ما فعلاه بشأن الشرق إلا بعد أن وصلا إلى الشرق. كانا يواجهان الشرق كله، إن صح هذا التعبير، ولم يتمكَّنا إلا بعد فترة وبعد قدر كبير من الارتجال من تقليل حجمه حتى يصبح منطقة أصغر.

ولكن نابليون لم يكن يقنع إلا بالاستيلاء على مصر كلها، وكانت استعداداته التحضيرية تتسم بضخامة لا تبارى ودقة لا تجارى. ومع ذلك فإن هذه الاستعدادات كانت قائمة على تخطيط مدروس بعناية، أو قل إنها كانت قائمة على 'نصوص' معينة، أو إنها كانت 'نصية' إن جاز لى استعمال هذا التعبير، وهذه الجوانب جديرة ببعض التحليل هنا: يبدو أن ذهن ناپليون كانت تشغله ثلاثة أمور، قبل كل شيء، عند تجهيز نفسه أثناء وجوده فى إيطاليا عام ١٧٩٧ لخطوته الحربية التالية. الأول أنه - إلى جانب قوة انجلترا التى كانت لا تزال تمثل تهديدًا - كان يرى أن نجاحاته الحربية التى بلغت أوجها فى معاهدة **كامپيو فورميو** لم تترك له مكانا يحقق فيه أمجادًا أخرى سوى الشرق. أضف إلى ذلك أن تاليران كان قد انتقد قبل وقت قصير "المزايا التى يمكن أن تكتسب من المستعمرات الجديدة فى الظروف الحاضرة" وكانت هذه الفكرة إلى جانب الأمل الجذاب المتمثل فى إيذاء بريطانيا، تدفعه نحو الشرق. والأمر الثانى هو أن الشرق كان يجتذب نابليون منذ أيام مراهقته، فالمخطوطات التى كتبها فى صباه، على سبيل المثال، تتضمن ملخصًا للكتاب الذى ألفه مارينيى بعنوان **تاريخ العرب**، ويتضح من كل كتاباته وأحاديثه أنه كان منغمسًا، بتعبير چان تيرى، فى الذكريات والأمجاد التى ارتبطت بالشرق فى عهد الاسكندر الأكبر بصفة عامة، وبمصر بصفة خاصة(٦٣). وهكذا فإن فكرة إعادة فتح مصر باعتباره الاسكندر الجديد طرحت نفسها عليه، إلى جانب فائدة أخرى وهى اكتساب مستعمرة إسلامية جديدة على حساب انجلترا. والأمر الثالث هو أن نابليون كان يرى أن مصر مشروع يُحتمل النجاح فيه، والسبب على وجه الدقة أنه كان يعرفها من الجوانب التكتيكية والاستراتيجية والتاريخية، ومن جانب آخر لا ينبغى بخس قدره وهو 'النصوص' - أى باعتبار مصر موضوعًا عرفه وقرأ عنه ما قرأ من كتابات الثقات الأوروبيين القدماء والمعاصرين. والمقصود بهذا كله هو أن ناپليون كان يعتبر مصر مشروعًا اكتسب طابع الحقيقة الواقعة فى ذهنه، ثم فى استعداداته لفتحها فيما بعد، من خلال خبرات تنتمى إلى مجال الأفكار والأساطير

المأخوذة من النصوص، لا من الواقع التجريبى. وهكذا أصبحت الخطط التى وضعها لمصر أول حالة تصادفنا فى سلسلة طويلة من اللقاءات الأوروبية مع الشرق ويُنتفع فيها مباشرة بخبرة المستشرق الخاصة فى تنفيذ مشروع استعمارى، ففى اللحظة الحاسمة التى كان على المستشرق أن يقرر إن كان يضمر الولاء والتعاطف مع الشرق أم مع الغرب الغازى، كان يختار الجانب الأخير، منذ عهد نابليون فصاعدًا. أما الامبراطور نفسه فكان لا يرى الشرق إلا فى الصورة التى رسمتها النصوص الكلاسيكية أولاً ورسمها خبراء الاستشراق بعد ذلك، وكانت رؤيتهم القائمة على النصوص الكلاسيكية تبدو بديلاً مفيدًا عن أى لقاء فعلىّ مع الشرق الحقيقى.

وقيام نابليون بتجنيد عشرات ''العلماء'' فى حملته المصرية أشهر من أن يحتاج إلى أى تفصيلات هنا، إذ كان يريد إعداد ما يشبه الأرشيف الحى للحملة فى صورة الدراسات التى يضطلع بها وفى جميع الموضوعات، أعضاء المعهد المصرى الذى أنشأه. أما الأمر الذى قد يخفى على الكثيرين فهو مدى اعتماد نابليون السابق على الكتاب الذى كتبه الكونت دى ڤولنى، وهو رحالة فرنسى ظهر كتابه **رحلة فى مصر وفى سوريا** فى مجلدين عام ١٧٨٧، وباستثناء المقدمة الشخصية القصيرة التى يخبر فيها القارئ بأن حصوله المفاجئ على بعض المال (ميراثه) مكّنه من القيام بالرحلة فى عام ١٧٨٣، فإن كتاب ڤولنى المذكور يعتبر وثيقة غير شخصية بصورة تكاد تكون مرهقة. والواضح أن ڤولنى كان يعتبر نفسه عالمًا وأن عمله ينحصر دائمًا فى تسجيل ''حالة'' ما يشاهده. ويصل كتاب **الرحلة** إلى ذروته فى المجلد الثانى عندما يصف الإسلام كدين من الأديان(٦٤) وكانت آراء ڤولنى معادية - بصورة لا تقبل النقض - للإسلام، باعتباره دينًا ونظامًا للمؤسسات السياسية، ومع ذلك فقد وجد نابليون أن لهذا الكتاب، ولكتاب ڤولنى الآخر **تأملات فى الحرب الجارية مع الأتراك** (١٧٨٨) أهمية خاصة، فلقد كان ڤولنى، على أية حال، فرنسيًا شديد الحذر، وكان - مثل شاتوبريان ولامارتين اللذين جاءا بعده بربع قرن - يرى أن الطموح الاستعمارى الفرنسى من المحتمل أن يتحقق فى

الشرق الأدنى. وقد استفاد ناپليون من تعديد ڤولنى للعقبات التى تواجهها أى حملة عسكرية فرنسية فى الشرق، وترتيب هذه العقبات فى سلسلة متصاعدة وفق درجة صعوبتها.

ويشير ناپليون بصراحة إلى ڤولنى فى تأملاته فى الحملة الفرنسية على مصر، الواردة فى كتابه **الحملتان على مصر وسوريا ١٧٩٨-١٧٩٩**، وهو الكتاب الذى أملاه على الجنرال برتراند أثناء وجوده بمنفاه فى سانت هيلينا، فقال إن ڤولنى كان يعتقد بوجود ثلاثة حواجز أمام الهيمنة الفرنسية على الشرق، وأن على أى قوة عسكرية فرنسية أن تخوض، من ثم، ثلاث حروب: الأولى ضد انجلترا، والثانية ضد الباب العالى العثمانى، والثالثة - وهى أصعبها - ضد المسلمين[٦٥]. وكان التقييم الذى وضعه ڤولنى يتسم بالحصافة ويصعب نقضه، إذ اتضح لناپليون، كما يتضح لكل من يقرأ ڤولنى أن كتابيه - **الرحلة والتأملات** - كانا يمثلان نصَّين فعَّالَين يستطيع أى أوروبى يريد الفوز فى الشرق أن يستعملهما. وبتعبير آخر كان عمل ڤولنى يمثل كتابًا إرشاديًّا أو دليلاً قادرًا على تخفيف الإحساس بالصدمة الإنسانية، وهو ما قد يتعرض له الأوروبى الذى يخبر الشرق خبرة مباشرة. ويبدو أن أطروحة ڤولنى كانت تقول: اقرأ الكتابين، وبدلاً من أن يصيبك الشرق بالحيرة والارتباك، سوف تُخضع الشرق لك.

وطبق ناپليون إرشادات ڤولنى تطبيقًا دقيقًا، وإن كان ذلك بأسلوب المكر الذى كان يتميز به. فمنذ اللحظة الأولى التى ظهر فيها الجيش الفرنسى على الأفق المصرى، بذل بونابرت قصارى جهده لإقناع المسلمين بقوله ''إننا نحن المسلمون الحقيقيون''، على نحو ما جاء فى الإعلان الذى وزعه يوم ٢ يوليو ١٧٩٨ على أهالى الاسكندرية[٦٦]. وكان نابليون يصحب معه فريقًا من المستشرقين (ويجلس على متن سفينة القيادة التى أسماها ''أوريان'' أى الشرق) وقد استغل عداء المصريين للمماليك وجاذبية الفكرة الثورية التى تدعو لتساوى الفرص المتاحة للجميع فى خوض حرب تبدو 'حميدةً' وانتقائية بصورة فريدة ضد الإسلام. وكان أكثر ما راع المؤرخ العربى الأول للحملة الفرنسية، الشيخ عبد الرحمن الجبرتى، استعانة نابليون بالعلماء فى

'إدارة' اتصالاته مع الأهالى - هذا إلى جانب تأثير مراقبته عن كثب لمؤسسة فكرية أوروبية حديثة[٦٧]. وحاول نابليون فى كل مكان أن يثبت أنه يحارب فى سبيل الإسلام، وكان كل ما يقوله يترجم إلى الأسلوب العربى القرآنى، مثلما كانت القيادة تحت الجيش الفرنسى أن يتذكر الحساسية الإسلامية فى جميع الأوقات. (ولك أن تقارن فى هذا الصدد الخطوات التكتيكية التى لجأ إليها نابليون فى مصر بالخطوات التى جاءت فى وثيقة الشروط التى كتبت بالإسبانية عام ١٥١٣، حتى يقرأها الإسبانيون على الهنود بصوت عال والتى تقول ''سوف نأسركم ونأسر زوجاتكم وأطفالكم ونجعلهم عبيدًا، وبهذه الصفة سوف نبيعهم ونتصرف فيهم وفقًا لأمر صاحبى السمو [ملك وملكة إسبانيا]؛ وسوف نستولى على بضائعكم، وسوف نوقع بكم أقصى ما نستطيعه من أذى وضرر، كشأننا فى معاملة الأتباع العاصين'' إلخ إلخ[٦٨]).

وعندما اتضح لنابليون أن قواته أصغر من أن تفرض نفسها على المصريين، حاول أن يجعل الأئمة والقضاة والمفتين والعلماء المحليين يفسرون القرآن لصالح الجيش الفرنسى. ومن ثم دعا إلى مقر إقامته العلماء الستين الذين كانوا يتولون التدريس فى الأزهر وأنعم عليهم بمراتب التكريم العسكرية الكاملة، ثم داهنهم نابليون بالإعراب عن إعجابه بالإسلام وبمحمد ﷺ، وبتبجيله الواضح للقرآن، وكان فيما يبدو يعرفه خير المعرفة. ونجح فى ذلك، وسرعان ما بدا أن سكان القاهرة قد فقدوا ارتيابهم بالمحتلين[٦٩]. وبعدها أصدر نابليون تعليمات صارمة لنائبه كليبر بأن يدير مصر دائمًا، بعد رحيله، من خلال المستشرقين والزعماء الدينيين الإسلاميين الذين يستطيع المستشرقون استمالتهم، أما أى منهج سياسى آخر فهو باهظ التكاليف وبالغ الحمق[٧٠].

وكان هوجو يظن أنه نجح فى تصوير ما اتسمت به حملة نابليون على الشرق من مجد 'لبق' فى قصيدته التى أسماها ''إليه''

على ضفاف النيل وجدته مرة أخرى

وقد أضاءت مصر بأنوار فجره

وفى الشرق يسطع نجم سلطانه

منتصر متحمس يتفجر بالمنجزات

عجيب أذهل أرض العجائب

أمير حكيم صغير يجلُّه الشيوخ الكبار

والشعب يخشى أسلحته غير المسبوقة

فبدا فى رفعته لعيون القبائل الذاهلة

كأنه محمد أتى من الغرب[٧١].

ومثل هذا النصر لابد أن يكون قد اكتمل الإعداد له **قبل القيام** بالحملة العسكرية، وربما كان ذلك الإعداد يقتصر على شخص لا يتمتع بخبرة سابقة بالشرق، فيما عدا ما قالته الكتب وما قاله العلماء له. وفكرة اصطحاب أكاديمية كاملة تمثل جانبًا مهمًّا من جوانب هذا الموقف "النصى" تجاه الشرق. كما دعمت هذا الموقف المراسيم الثورية المحددة (خصوصًا المرسوم الصادر فى ٣٠ مارس ١٧٩٣ بإنشاء "المدرسة العامة" فى المكتبة القومية لتعليم اللغات العربية والتركية والفارسية)[٧٢] والتى كانت ذات هدف عقلانى يتمثل فى إزالة الغموض وإرساء أسس المعارف مهما تكن عويصة. وهكذا فإن الكثير من المترجمين المستشرقين المصاحبين لنابليون كانوا من تلاميذ سيلڤستر دى ساسى، وهو الذى كان، اعتبارًا من يونيو ١٧٩٦، أول مُعَلِّم للغة العربية بل المُعَلِّم الوحيد فى المدرسة العامة للُّغات الشرقية. وقد أصبح ساسى فيما بعد مُعَلِّمًا لجميع كبار المستشرقين تقريبًا فى أوروبا، وظل تلاميذه يسودون الساحة مدة تقرب من ثلاثة أرباع القرن. وكانت للكثير منهم فائدته السياسية، على نحو ما أفاد العديد منهم نابليون فى مصر.

ولكن المعاملات مع المسلمين لم تكن تمثل إلا جانبًا واحدًا من جوانب مشروع نابليون للسيطرة على مصر. أما الجانب الآخر فكان تحقيق الانفتاح الكامل لمصر، أى تمكين الدارسين الأوروبيين من دراستها دون أية عوائق. وهكذا فبعد أن كانت أرض الغموض، وبعد أن كانت جزءًا من الشرق الذى لا يُعْرف إلا من خلال النقل عمن سبق لهم زيارتها، أو نقلاً عن الباحثين

والفاتحين، أصبحت مجالاً للدراسة العلمية الفرنسية. وهنا أيضًا تتجلى المواقف "النصية" والقائمة على الخطط المرسومة، وكان 'المعهد' الذى أنشأه نابليون بما به من فرق علماء الكيمياء والتاريخ، والبيولوچيا، والآثار، والجراحة، والمتخصصين فى الدراسات القديمة، يمثل 'الفرقة العلمية' من فرق الجيش. وكان عمله يتسم بطابع هجومى لا يقل عن طابع الجيش، ألا وهو ترجمة مصر إلى اللغة الفرنسية الحديثة، وكان عمل نابليون يختلف عن الكتاب الذى وضعه الأب لوماسكرييه عام ١٧٣٥ بعنوان **وصف مصر** فى أنه عمل عالمى، فمن أولى لحظات الاحتلال تقريبًا حرص نابليون على أن يبدأ المعهد اجتماعاته وتجاربه - أو بلغة العصر الحاضر مهمته لتقصىّ الحقائق. وكان أهم شىء تسجيل كل ما يقال وما يشاهد وما يُدْرس، وقد اكتمل التسجيل حقًّا فى هذا العمل الجماعى العظيم الذى يمثل استيلاء بلد على بلد آخر، وهو كتاب **وصف مصر** الذى نشر فى ثلاثة وعشرين مجلدًا ضخمًا فى الفترة من ١٨٠٩ إلى ١٨٢٨[٧٣].

ولا يقتصر الطابع الفريد لكتاب **وصف مصر** على حجمه الهائل، أو حتى على ذكاء المشاركين فيه، ولكنه يتجلى أيضًا فى موقفه من الموضوع المعالج، وهذا الموقف هو الذى يُكسب الكتاب أهمية كبيرة فى دراسة المشروعات الاستشراقية الحديثة. والصفحات القليلة الأولى من **التصدير التاريخى** الذى كتبه چان-بابتيست-چوزيف فورييه، أمين المعهد، توضح أن الباحثين كانوا فى "تناولهم" لمصر يجاهدون أيضًا لمعالجة مادة ذات دلالة ثقافية وجغرافية وتاريخية صافية. فلقد كانت مصر مركز الاتصال فى العلاقات ما بين إفريقيا وآسيا، وما بين أوروبا والشرق، وما بين ما يوجد فى الذاكرة وفى الواقع الراهن:

> لما كانت مصر تقع بين إفريقيا وآسيا وتتمتع بيسر الاتصال مع أوروبا، فإنها تشغل المركز فى قلب القارة القديمة. وهذه البلد لا تقدم إلا ذكريات عظيمة، فهى وطن الفنون، وهى

تحفظ آثارًا لا تحصى، ومعابدها الرئيسية والقصور التى كان ملوكها يقيمون فيها ما زالت قائمة، حتى وإن كانت أحدث مبانيها العريقة قد بُنِيَتْ قبل اندلاع حرب طروادة. وقد ذهب كل من هوميروس، ولوكورجوس، وصولون، وفيثاغورث وأفلاطون إلى مصر لدراسة العلوم والدين والقوانين، وأسس الإسكندر مدينة تزهو بثرائها فى مصر، وكانت تتمتع بالسيادة التجارية زمنًا طويلاً وشهدت پومپى، ويوليوس قيصر، ومارك أنطونيو، وأغسطس قيصر وهم يقررون فيما بينهم مصير روما ومصير العالم برمته. ومن اللائق إذن لذلك البلد أن يجتذب اهتمام مشاهير الأمراء الذين يتحكمون فى مصائر الأمم.

لم يكتب لأمة ما أن تجتمع لها قوة جبارة، سواء كان ذلك فى الغرب أو فى آسيا دون أن تدفع هذه القوة تلك الأمة إلى الاتجاه إلى مصر، وذلك ما كان يعتبر إلى حد ما قَدَرَها الطبيعى.

أى إنه لما كانت مصر ' مشبعة' بالمعنى فى مجالات الفنون والعلوم والحُكْم، كان عليها أن تقوم بدور المسرح الذى تقع فيه أحداث ذات أهمية عالمية تاريخية. واستيلاء دولة حديثة على مصر إذن من شأنه تمكين تلك الدولة من إظهار قوتها و' تبرير' التاريخ؛ أما مصير مصر، فمن الأفضل إلحاقها بأوروبا، أضف إلى ذلك أن هذه الدولة سوف تدخل تاريخًا حددت العنصر المشترك فيه شخصيات عظمى فى مصاف هوميروس والإسكندر وقيصر وأفلاطون وصولون وفيثاغورث، وهم الذين شَرَّفَ الشرق بحضورهم إليه. وباختصار كان الشرق يوجد باعتباره مجموعة من القيم المنسوبة لا إلى حقائق واقعه الحديث بل إلى سلسلة من الروابط التى بولغ فى قيمتها مع ماضٍ أوروبىٍّ سحيق. وهذا مثال خالص للموقف القائم على النصوص والتخطيط المرسوم، والذى أشرت إليه فيما سبق.

ويستمر فوربيه فى الحديث بنبرات مماثلة لما يربو على مائة صفحة (وتبلغ مساحة كل صفحة، بالمناسبة، مترًا مربعًا، كأنما كان يرى أن المشروع ومساحة الصفحة يشتركان فى نطاقهما الواسع). لكنه يشعر بأن عليه أن يبرر - من بين أحداث الماضى التى لم تحسم - حملة نابليون باعتبارها فعلاً كان ينبغى القيام به فى ذلك الوقت. وهو لا يتخلى قط عن المنظور الدرامى، فهو واعٍ بجمهوره الأوروبى وبالشخصيات الشرقية التى يتلاعب بها، فيقول:

> ونحن نتذكر الانطباع الذى أحدثته فى أوروبا كلها الأنباء المذهلة عن وجود الفرنسيين فى الشرق... لقد جرى تدبير هذا المشروع العظيم فى صمت، واكتمل إعداده بهمة ونشاط وبدرجة من السرية خدعت العيون اليقظة والقلقة لأعدائنا؛ ولم يعرفوا بوقوعه إلا فى تلك اللحظة التى تحقق له فيها النجاح فى التخطيط والتدبير والتنفيذ...

ويضيف قائلاً إن هذه 'الخبطة المسرحية' كانت لها مزاياها بالنسبة للشرق أيضًا:

> إن هذا البلد الذى نشر معارفه إلى عدد كبير من الأمم غارق اليوم فى لجة الهمجية.

ولم يكن يتسنى لغير بطل من الأبطال أن يجمع هذه العوامل معًا وهذا هو ما يصفه فوربيه قائلاً:

> كان نابليون يقدر مدى تأثير هذا الحادث فى العلاقات ما بين أوروبا والشرق وإفريقيا، وفى الملاحة فى البحر المتوسط، وفى مصير آسيا... وأراد نابليون أن يقدم إلى الشرق نموذجًا أوروبيًّا نافعًا، وأخيرًا أن يزيد حياة سكانه هناءً وسرورًا، وأن يقدم لهم أيضًا جميع مزايا حضارة بلغت الكمال.
>
> وكان من المحال تحقيق ذلك لولا الاستعانة المستمرة فى المشروع بالفنون والعلوم[٧٥].

كانت ملامح آفاق الاستشراق التى تحققت بصورة كاملة فى كتاب **وصف مصر** متعددة: إعادة المنطقة التى سقطت فى هوة الهمجية إلى ما كانت عليه من عظمة فى الماضى؛ وتعليم الشرق (لمصلحته) طرائق الغرب الحديث؛ واعتبار القوة العسكرية مسألة ثانوية أو التهوين من شأنها فى سبيل تضخيم مشروع المعرفة المجيدة المكتسبة من خلال السيطرة السياسية على الشرق؛ و'صياغة' الشرق بمعنى إضفاء شكل معين عليه، وهوية، وتعريف محدد، مع الاعتراف الكامل بالموقع الذى يشغله فى الذاكرة، وأهميته للاستراتيجية الامپريالية، ودوره "الطبيعى" باعتباره ملحقًا أو تابعًا لأوروبا؛ وتشريف كل معرفة تُكتسب أثناء الاحتلال الاستعمارى بتسميتها "مساهمة فى العلم الحديث" فى حين أنه لم يستشر أحد أهل البلاد ولم يعاملهم أحد إلا باعتبارهم ذرائع 'لكتابة نص' لا فائدة لهم فيه؛ وأن يشعر الأوروبى بأنه يتحكَّم، وقتما يشاء تقريبًا، فى تاريخ الشرق وزمنه وجغرافيته؛ وإنشاء مجالات تخصص جديدة؛ وتأسيس مباحث علمية جديدة؛ وتقسيم وتوزيع وتخطيط وتصنيف وتبويب وتسجيل كل ما تشاهده العين (وما يخفى عنها)؛ وتحويل كل 'تفصيل' يدركه المرء إلى 'تعميم' ، وكل تعميم إلى قانون ثابت عن طبيعة الشرق، أو مزاجه، أو عقليته، أو عادته أو نمطه؛ وقبل ذلك كله تحويل الواقع الحى إلى مادة 'نصِّيَّة' حتى يمتلك المرء (أو يظن أنه امتلك) الواقع لأنه لا شيء فى الشرق يستطيع، فيما يبدو، أن يقاوم سلطانه. كانت هذه، كما قلت ملامح آفاق الاستشراق التى تحققت بصورة كاملة فى **وصف مصر**، ذلك الوصف الذى قواه وعززه ابتلاع نابليون ابتلاعًا استشراقيًّا كاملاً لمصر، مستعينًا بوسائل المعرفة الغربية والقوة الغربية. وهكذا ينهى فورييه مقدمته بأن يعلن أن التاريخ سوف يذكر كيف "كانت مصر مسرح مجده [أى مجد نابليون] وتقى من النسيان جميع ظروف هذا الحادث الفذ"[٧٦].

وهكذا فإن **وصف مصر** يحل محل التاريخ المصرى أو الشرقى باعتباره تاريخًا يتمتع بتماسكه وهويته ومعناه. بل إن التاريخ المسجل فى هذا الكتاب يغتصب مكان التاريخ المصرى أو الشرقى، ما دام التاريخ المسجل يحدد نَسَبَه

تحديدًا صريحًا ومباشرًا باعتباره تاريخ العالم، وهذا تلطف فى التعبير أو كناية عن التاريخ الأوروبى. وإنقاذ حادثة من النسيان يعادل فى ذهن المستشرق تحويل الشرق إلى مسرح للصور التى يرى أنها تمثل الشرق: وهذا هو نفسه تقريبًا ما يقوله فورييه. أضف إلى ذلك أن مجرد القدرة على وصف الشرق من زاوية غربية حديثة تنهض بالشرق من ظُلْمَتِه الصامتة التى كان يقبع فيها مهملاً (باستثناء الهمسات المبتسرة لإحساسه بماضيه إحساسًا شاسعًا وإن كان غير ذى شكل محدد) إلى أضواء العلم الأوروبى الحديث. وعلى هذا المسرح يظهر هذا الشرق الجديد ليؤكد قوانين التخصص فى عالم الحيوان التى وضعها بيفون[٧٧] - وسوف نجد المثال عليه فى الأطروحات البيولوجية التى يقدمها جيفروا سانت-هيلير فى كتاب **وصف مصر** - أو ليضرب مثالاً "على التناقض الصارخ مع عادات الأمم الأوروبية"[٧٨] حيث تؤكد "المتع والملذات الغربية" للشرقيين مدى اتزان وعقلانية العادات الغربية، أو، إذا ضربنا مثلاً آخر 'للانتفاع' بالشرق فى هذا الصدد، ذلك البحث فى الخصائص الفسيولوجية الشرقية التى مكنت القدماء من النجاح فى تحنيط الجثث، ومحاولة إيجاد مثيل لها، أو خصائص معادلة لها فى الأجسام الأوروبية، حتى يمكن الاحتفاظ بأجسام الفرسان الذين يسقطون فى ساحة الشرف كآثار تكتسى شكل الأحياء تخليدًا لحملة نابليون الشرقية العظيمة[٧٩].

ولكن الفشل العسكرى الذى مُنِىَ به احتلال نابليون لمصر لم يقض على خصب الخطة الشاملة التى كان الاحتلال قد وضعها لسائر بلاد الشرق. وأقول دون أدنى مبالغة إن الاحتلال قد خرجت من رحمه الخبرةُ الحديثةُ بالشرق برمتها، بحيث أصبحت صورة الشرق قائمة على التفسير الذى يدور فى الفلك الفكرى الذى أنشأه نابليون فى مصر، وكانت عوامل السيطرة والنشر فيه تتضمن 'المعهد' و**وصف مصر**. وكانت الفكرة، على نحو ما وصفها شارل-رو، تتلخص فى أن مصر "إذا عاد لها ازدهارها، وأحيتها من جديد إدارة حكيمة متنورة.. سوف تشع أضواء التحضُّر على جميع جيرانها الشرقيين"[٨٠]. صحيح أن الدول الأوروبية الأخرى سوف تسعى للتنافس فى تنفيذ هذه المهمة، ولن تفوق انجلترا دولة أخرى فى هذا الصدد، ولكن

الذى سوف يحدث ويظل يمثل ميراثًا مستمرًا للبعثة الغربية المشتركة للشرق - على الرغم من المشاجرات بين الدول الأوروبية، أو المنافسة غير الشريفة أو الحرب السافرة - سيكون إنشاءَ مشروعاتٍ جديدة، وتكوينَ رُؤًى جديدة، وجهودًا إنتاجيةً جديدة تقيم الروابط بين أجزاء أخرى من الشرق القديم وبين روح الفتح الأوروبى. وهكذا فقد تغيرت لغة الاستشراق نفسها بعد نابليون تغيرًا جذريًا. وارتقت 'واقعيتها الوصفية' فلم تعد مجرد أسلوب للتمثيل والتصوير بل أصبحت لغة خاصة، بل وسيلة **للخلق والإبداع**. فإلى جانب إعادة بناء 'اللغات الأم' - وهو الاسم الذى أطلقه أنطوان فَبْر دوليڤيه على اللغات الشرقية باعتبارها المصادر الكامنة المنسية لِلُّغات الأوروبية ' الشعبية' الحديثة - أُعيد بناء الشرق، وأعيد تركيبه، وأُحكمت صناعته، وهكذا **ولدته** جهود المستشرقين. **وأصبح** كتاب **وصف مصر** النمط الرئيسى الذى اتبعته جميع الجهود التى بُذِلَتْ بعده من أجل تقريب الشرق إلى أوروبا، ومن أجل استيعابه استيعابًا كاملاً فى مرحلة لاحقة، وكذلك - وهو ما يتسم بأهمية كبرى - إلغاء غرابته أو على الأقل تخفيض وتقليل غرابته، وكذلك عداءه فيما يتعلق بالإسلام. فاعتبارًا من هذه اللحظة سوف يظهر الشرق الإسلامى باعتباره 'مقولة' تدل على سلطان المستشرقين لا على أفراد الشعوب الإسلامية باعتبارهم بشرًا، ولا على تاريخهم باعتباره تاريخًا.

وهكذا أنجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من الأطفال، وهى النصوص التى تمتد من كتابات شاتوبريان - **الرحلة** - إلى لامارتين - **رحلة فى الشرق** - وفلوبير - **سلامبو** - كما نجد فى إطار هذه التقاليد نفسها كتاب إدوارد لين **أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم** وكتاب ريتشارد بيرتون **رواية شخصية للحج إلى المدينة ومكة**. ولا يقتصر ما يربط بينها على الخلفية المشتركة فى الأساطير والخبرة الشرقية، بل يجمعها كذلك اعتمادُها المدروس على الشرق باعتباره الرحم الذى خرجت جميعًا منه. وقد يكون من المفارقات أن يتضح أن هذه الأعمال الإبداعية لا تزيد عن صور زائفة نمطية الأسلوب إلى حد بعيد، أو محاكاة بالغة التكلف للشكل الذى كانوا يتخيلونه للواقع الحى فى

الشـرق، ولكن ذلك لا ينتـقص على الإطـلاق من قوة الـتصـور الخـيـالى (الإبداعى) فيها، ولا من قوة السيادة الأوروبية على الشرق، وكانت النماذج الأولى لها - علـى الترتيب - كاليـوستـرو، الذى أجاد ' تمثيل' شخصـية الشرق، ونابليون، أول فاتح فى العصر الحديث للشرق.

ولكن ثمار حملة نابليـون لم تقتصر على الأعمال الفنيـة أو النَّصِّيَّة، بل تجاوزتها إلى المشروع العلمى الذى كان بالقطع أشد تأثيرًا ونفوذًا، وكان المثال الرئيسى له كتاب إرنست رينان **منهج مقارن وتاريخ عام للُّغـات السامية** الذى آكمله فى عام ١٨٤٨ حتـى يتقدم به لجائزة ڤولنى - وهو ما يناسـبه تمامًا - والمشروع الجغـرافى السياسى، الذى كان مـثالاه الساطعان همـا قناة السويس التى اقتـرنت باسم فردينان دى ليسـبس، واحتلال انجلترا لمصـر عام ١٨٨٢، ولم يكن الفرق بين المشروعين ينحـصر فى مدى اتساع النطاق، وهو واضح، بل يتضمن أيضًا نوع العقـيدة الاستشراقية: فأما رينان فكان يعـتقد صادقًا أنه قد أعاد فى عـمله خلق الشرق، بالصورة الأصلية التى كان عليـها، وأما دى ليسـبس فكان دائمًا ما يشـعر ببعض الرهبـة من جِدَّة ' الكيان' الذى أطلقه مشـروعه من الشرق القديم، وكـان هذا الإحساس بالجِـدَّة يصل إلى كل فرد يرى أن افتتاح القناة عام ١٨٦٩ حدثٌ غير عادى. وكان حماس توماس كوك استمرارًا لحـماس دى ليسپس، على نحو ما يظهـر فى العدد الصادر يوم أول يوليو ١٨٦٩ من مجلة **إعلانات السياحة والرحلات:**

> فى السابع عشر من شهر نوڤمبر، سوف يُحتفل بنجاحِ أعظمِ عملٍ هندسى فى القـرن الحالى، بإقامة حفل افـتتاحٍ وتكريم، يحضره ممثل خاص عن كل أسرة ملكية أوروبية تقريبًا. وسوف تكون مناسبة فذة حقًّا. لقد كان شق مـجرى مائى يصل بين أوروبا والشرق فكرةً شـغلت الناس على مر القـرون، وشغلت على التوالى أذهان اليونان والرومان والـسكسونيين والفرنسيين، لكن لم يحدث حتى السنوات القليلة الماضـية أن بدأت الحضارة الحديثـة فى الشروع جادةً فى مـحاكاة جـهود الفراعنة القـدماء

> الذين أنشأوا منذ قرون كثيرة قناة بين البحرين، ولا تزال آثارها باقية إلى اليوم. . . إن كل ما يرتبط بالأشغال العامة [الحديثة] يتسم بنطاقه الهائل، ومن يقرأ الكتيب الصغير الذى يصف هذا العمل، والذى خطه قلم حامل وسام فارس القديس ستويس، سوف ينبهر انبهارًا شديدًا بعبقرية العقل المدبر العظيم - عقل السيد فردينان دى ليسپس - إذ بفضل مثابرته، وجرأته الهادئة، وبعد نظره تحول حلم العصور الخوالى أخيرًا إلى حقيقة واقعة ملموسة. . . وهو مشروع زيادة التقارب بين بلدان الغرب والشرق، وبذلك تتوحد حضارات الحقب المختلفة[٨١].

الجمع بين الأفكار القديمة والمناهج الحديثة، والربط بين الثقافات التى كانت علاقاتها بالقرن التاسع عشر مختلفة، وفرض قوة التكنولوچيا الحديثة والإرادة الفكرية فرضًا حقيقيًا على كيانين كانا مستقرين ومنقسمين جغرافيًا فيما مضى، هما الشرق والغرب: هذا هو ما يراه كوك، وهو ما يعلن عنه دى ليسپس فى مذكراته، وخطبه، وكتيباته الوصفية، ورسائله.

كانت بداية فردينان تبشر بالخير من زاوية نسبه. كان أبوه - ماتيو دى ليسپس - قد جاء إلى مصر مع ناپليون ومكث فيها (باعتباره "ممثلاً غير رسمى لفرنسا" ، حسبما يقول مارلو[٨٢]) أربع سنوات بعد جلاء الفرنسيين عنها عام ١٨٠١ . ويشير فردينان فى كتاباته الأخيرة إلى اهتمام ناپليون الشخصى بحفر قناة، ولكنه لم يكن يظن أن ذلك هدف يقبل التحقيق قط، بسبب خطأ المعلومات التى قدمها له الخبراء. وقد تأثر دى ليسپس بما قرأه وعلمه عن التاريخ المتقطع لمشروعات القناة، وكانت من بينها مشروعات فرنسية دعا إليها ريشيليو وأتباع سان سيمون، ومن ثم عاد إلى مصر فى عام ١٨٥٤ حيث بدأ العمل الذى كُتِبَ له أن يكتمل بعد خمس عشرة سنة. ولم يكن دى ليسپس يتمتع بخلفية هندسية حقيقية، ولكن إيمانه العميق بقدرته 'شبه الربانية' على البناء وبث الحركة والإبداع مكّنه من مواصلة الجهد، ولما

كانت مواهبه الدبلوماسية والمالية قد كفلت له المؤازرة من جانب المصريين والأوروبيين، فقد اكتسب المعرفة اللازمة، فيما يبدو، لاستكمال كل عمل يشرع فيه. وربما وجد فائدةً أكبربما تعلمه من وضع من يُحْتمل أن يشاركوه ويساهموا فى مشروعه على مسرح التاريخ العالمى وأن يجعلهم يدركون المعنى الحقيقى لمشروعه الذى كان يصفه بأنه "فكرته الأخلاقية"، فقال لهم فى عام ١٨٦٠ "لكم أن تتصوروا الخدمات الجليلة التى لابد أن يعود بها التقارب بين الغرب والشرق على الحضارة وعلى زيادة الثراء العام. إن العالم ينتظر منكم تقدمًا عظيمًا وأنتم تريدون الاستجابة لما ينتظره العالم"(٨٣) ووفقًا لأمثال هذه الأفكار كان اسم الشركة الاستثمارية التى كونها دى ليسبس عام ١٨٥٨ اسمًا حافلاً بالدلالات وتتجلى فيه الخطط العظمى التى كان يعتز بها ألا وهو "الشركة العالمية". وفى عام ١٨٦٢ أعلنت الأكاديمية الفرنسية عن جائزة لأفضل ملحمة شعرية عن القناة، وفاز بها بورنييه الذى كتب المبالغات التالية والتى لا يتناقض أى منها مع تصوير دى ليسبس لما كان بصدده:

هلموا إلى العمل! أيها العمال يا من أرسلتهم أُمُّنا فرنسا
فلتشقوا من أجل هذا العالم هذا الطريق الجديد!
إن آباءكم الأبطال قد جاءوا حتى تلك البقعة؛
فلتصمدوا كالصناديد،
إنكم تقاتلون مثلهم عند سفح الأهرام
ومن عليائها تتملاّكم أنتم أيضًا سنواتها الأربعة آلاف!

أجل! إن جهدكم من أجل خدمة العالم! من أجل آسيا وأوروبا،
من أجل الأصقاع النائية التى يغلفها الليل،
من أجل الصينى الوثنى والهندى شبه العارى،
من أجل الشعوب التى تنعم بالسعادة والحرية وتتحلى
بالقيم الإنسانية والشجاعة،

من أجل الشعوب الشقية والأقوام المستعبدة،
من أجل من لا يزالون يجهلون المسيح[٨٤].

كان دى ليسبس يبدى ذروة ما لديه من الفصاحة وسعة الحيلة حين يُطلب منه تبرير ما سوف تتطلبه القناة من تكاليف باهظة فى المال والرجال: إذ كانت لديه القدرة على تقديم فيض من الإحصائيات التى تبهر الأذن، ويستطيع الاستشهاد بالمؤرخ هيرودوت بالطلاقة التى يستشهد بها بالإحصائيات البحرية. وقد استشهد فيما كتبه فى مذكراته عام ١٨٦٤ بالملاحظة التى أبداها كاسيمير لوكونت، معربًا عن موافقته عليها، من أن الحياة الغريبة الأطوار من شأنها تنمية 'أصالة إبداعية' كبيرة فى الفرد، وأن هذه الأصالة تؤدى إلى منجزات عظمى وفذة[٨٥]. وكانت هذه المنجزات تبرر نفسها بنفسها، ولقد أدت القناة، على الرغم من حالات الإخفاق التى مرت بها فى الأزمان السحيقة، وتكاليفها الباهظة، وطموحاتها المذهلة، إلى تغيير أسلوب معاملة أوروبا للشرق، ومن ثم فقد كانت جديرة بالجهد المبذول فيها. كانت مشروعًا نجح نجاحًا فريدًا فى التغلب على اعتراضات الذين استشيروا بشأنها، وفى تحسين أحوال الشرق بصفة عامة، واستطاعت تحقيق ما لم يكن باستطاعة المصرى الحاذق، والصينى الغدار، والهندى شبه العارى، أن يحققه لنفسه أبدًا.

وكانت مراسم الاحتفال بافتتاح القناة فى نوفمبر ١٨٦٩ مناسبة جسدت أفكار دى ليسبس تجسيدًا كاملاً، مثلما كانت تجسدها قصة مكائد ديلسبس بأسرها. وظلت خُطَبُهُ ورسائله وكتيباته حافلة، على امتداد سنوات طويلة بالمفردات المسرحية المفعمة بالطاقة والحيوية، إذ نراه يتحدث عن نفسه (مستعملاً ضمير المتكلم الجمع دائمًا) قائلاً إننا فى سعينا للنجاح أنشأنا وتصرفنا وأنجزنا وعملنا وأدركنا وثابرنا وتقدمنا؛ وكان يكرر فى مناسبات كثيرة قوله إننا لم نجد شيئًا قادرًا على إيقافنا، ولم نجد ما يعتبر مستحيلاً، ولم يكن يهمنا فى النهاية شىء سوى تحقيق "النتيجة النهائية والغاية

العظمى" وهى التى فكر فيها وحددها ونفذها آخر الأمر. وعندما جاء دور مبعوث البابا إلى مراسم الاحتفال للحديث يوم ١٦ نوفمبر إلى حشد الشخصيات الرفيعة، حاول فى حديثه محاولة مستميتة أن يرقى إلى مستوى المشهد الفكرى والإبداعى الذى تجسده قناة دى ليسبس:

لا جناح علينا إن قلنا وأعدنا إن اللحظة التى دقت ساعتها ليست من أَجَلّ لحظات هذا القرن فحسب، بل هى أيضًا من أعظم وأخطر اللحظات التى مرت بالإنسانية منذ أن كان لها تاريخ. هذه البقعة التى تتلاقى فيها إفريقيا وآسيا الآن وبلا عودة إلى الوراء. هذا العيد العظيم للإنسانية، هذا الضرب العالمى المهيب للمساعدة، جميع أجناس الأرض، جميع الرايات والبيارق، جميع السفن، الكل يتبختر على الماء تحت صفحة السماء المشرقة المترامية، الصليب المنتصب الذى يبادره بالإجلال كل عابر لطريقه، ما أكثر العجائب، ما أكثر المتناقضات المذهلة، ما أكثر الأحلام المشهورة الخيالية التى تحولت إلى واقع حقيقى! ووسط هذا الجمع من الجهابذة، ما أكثر المواضيع الجديرة بالتأمل لمن يتدبر، ما أكثر الأفراح فى هذه اللحظة وكم من آمال عظيمة تطالعنا فى ظل آفاق المستقبل!...

إن طرفى الكرة الأرضية يتقاربان، وبهذا التقارب يتعارفان، وفى ظل هذا التعارف تهتز طربًا أجساد سائر البشر، أبناء روح واحد وإله واحد، من واقع إحساسٍ بالتآخى الإنسانى بينهم! أيها الغرب! أيها الشرق، تقاربا، تبادلا النظر، تعارفا، تبادلا التحية! تعانقا!

لكن المتأمل يرى وراء هذه الظاهرة المادية آفاقًا أرحب من المساحات القابلة للقياس، آفاقًا دون حدود تتحرك فى ساحتها أسمى الأقدار، أعظم الفتوحات، أخلد معتقدات البشرية...

فلتخفق أنفاسك المقدسة [أيها الإله] على صفحة هذه المياه!
فلتنطلق جيئة وذهابًا من الغرب إلى الشرق ومن الشرق إلى
الغرب! أيها الإله، فلنستخدم هذا الطريق حتى يتقارب البشر
معًا(٨٦)!

كان يبدو أن العالم كله قد اجتمع للإشادة بمشروع يباركه الإله. فلقد ذابت حواجز التمييز والتعويق، فبدأ الصليب يواجه الهلال مواجهة الغالب، وأتى الغرب إلى الشرق حتى يظل فيه دائمًا (حتى جاء جمال عبد الناصر فى عام ١٩٥٦ فأطلق شرارة استعادة مصر للقناة بنطق اسم دى ليسپس).

ونحن نرى فى فكرة قناة السويس النتيجة المنطقية لفكر الاستشراق بل وما هو أهم، جهود الاستشراق. كانت آسيا تمثل للغرب فى يوم من الأيام الابتعاد الصامت والاغتراب، وكان الإسلام يمثل العداوة المحاربة للمسيحية الأوروبية. وكان التغلب على هذه الثوابت الجبارة يتطلب أولاً معرفة الشرق، ثم غزوه وامتلاكه، ثم إعادة خلقه على أيدى الباحثين والجنود والقضاة الذين نبشوا مكامن ما سقط من الذاكرة من لغات وتاريخ وأجناس وثقافات لتقديمها - خارج نطاق معرفة الشرقى الحديث - باعتبارها الشرق القديم الحقيقى الذى يمكن الاستعانة به فى الحكم على الشرق الحديث وتولّى الحكم فيه. وانقشع الظلام وحلت محله كيانات تشبه نباتات الصوبة الزراعية، وأصبحت كلمة 'الشرق' هى الكلمة التى يستخدمها المستشرق ليعنى بها ما أصبحت أوروبا تعنيه ببلدان المشرق التى لا تزال فى عينيها غريبة. لقد نجح دى ليسبس وقناته أخيرًا فى إلغاء ابتعاد الشرق، وحياته الخاصة والمنعزلة **بعيدًا عن** الغرب، وطابع غرابته الدائم الذى لا يحول. فمثلما تمكّن من تحويل حاجز أرضى إلى شريان مائى دافق، تحولت طبيعة الشرق من العداء المستحكم إلى مشاركة تتسم بالطاعة والخضوع. ولم يكن أحد بعد دي ليسپس يستطيع أن يتكلم عن الشرق باعتباره ينتمى إلى عالم آخر - إن شئنا دقة التعبير. لم يكن يوجد سوى عالمنا ''نحن'' ، عالم ''واحد'' لأن قناة السويس قد أحبطت مساعى

آخر دعـاة الإقليمـية الذين كانوا لا يـزالون يؤمنون بالاختلاف بـين العالمين. ومنذ هذه اللحـظة أصـبـحت فكرة ''الشـرقى'' فكرة إدارية أو تنفـيـذية، وأصبحت تابعة لعوامل سكانية واقتصادية واجتـماعية، كما غدا الإمپرياليون من أمثال بلفـور، ومناهضو الإمبريالية من أمـثال ج. أ. هوبسون، يرون أن الشرقى، مثل الإفريقى، ينتمى إلى الجنس المحكوم لا مجرد قاطن فى منطقة جغرافية فقط. وهكذا فإن دى ليسـبس قد أذاب الهوية الجغرافية للشرق حين قام بجرٍّ الشرق جرًّا (بتعبيـر شبه حقيقى) إلى داخل الغرب فـاستطاع القضاء أخيرًا على تهـديد الإسلام له. وقد كُتِبَ لمراتب جديدة وخـبرات جديدة أن تنشأ، من بينها مراتب وخـبرات الإمپريالية، كما قُـدّر للاستشراق أن يتكيف معها، وإن شابت ذلك صعوبة ما.

رابعًا: الأزمة

قد يبـدو من الغريب أن نتحـدث عن شىء أو شخص فنقول إنه يتـخذ موقفًا نَصِّيًّا ولكن دارس الأدب سوف يفهم العبارة بيُـسْرٍ أكبر لو تذكر نوع الموقف الذى هاجمه ڤولتير فى **كانديد** أو موقفًا تجاه الواقع مثل الموقف الذى سخر منه سيرڤانتيس (ثيربانتيس) فى **دون كيخوته**. وأما ما كان يبدو معقولاً ولا غبار عليـه لهذين الكاتبين فهو القول بأنه من الخطأ افـتراض إمكان تفهم الفوضى التى يعيش فيها البـشر - وهى التى تكتظ بعناصر لا يمكن التنبؤ بها وتغص بالمشكلات - اسـتنادًا إلى مـا تقـوله الكتب، أو النصـوص. أى إن التطبـيق الحرفى لما يتـعلمه الإنسـان من كتاب مـا على الواقع يُعَرِّضُـهُ لخطر ارتكاب الحـماقـات أو للدمار. وليس من المحـتمل أن يسـتند المرء إلى رواية **أمـاديس أوف جـول،** أى البطل أمـاديس من بلاد الغـال، فى تفهم أحـوال إسپانيا فى القرن السادس عشر (أو فى العصر الحاضر) مثلما يُستبعد أن يستند أحـد إلى الكتاب المقـدس فى تفهم مـجلس العـموم البـريطانى. ولكنه من الواضح أن الناس حاولوا ويحاولون استخـدام النصوص بهذا الأسلوب البالغ السذاجة وإلاّ ما تمتعت **كانديد** و**دون كيخوته** بما تتمتعـان به اليوم من إقبال

القراء وحبهم. ويبدو أنه من نقائص البشر الشائعة تفضيل حُجِّيَّة النص القائمة على التخطيط المرسوم على ما تثيره المواجهات المباشرة مع البشر من بلبلة وتشتيت. ولكن - ترى هل تسود هذه النقيصة فى جميع الأحوال أم أن ظروفًا معينة ترجح أكثر من غيرها سيادة الموقف النَّصىّ؟

أمامنا حالتان ترجحان كفة الموقف النصى، الأولى مواجهة الإنسان عن كثب لشىء مجهول نسبيًّا يتهدده بالخطر، وكان يتسم فى الماضى بالبعد عنه. فى مثل هذه الحال لا يلجأ المرء فقط إلى خبرته السابقة نشدانًا لما يشبه الشىء الجديد بل يلجأ أيضًا لما سبق له أن قرأه عنه. وتعتبر كتب الرحلات والكتب الإرشادية نصوصًا " طبيعية" ومنطقية فى تأليفها واستعمالها مثل أى كتاب يمكن أن يخطر على البال، وهذا، على وجه الدقة، سبب ذلك الميل البشرى للرجوع إلى نصٍّ ما عندما تتكاثر الشكوك التى تكتنف السفر فى أماكن غريبة فتهدد اتزان الإنسان وراحة باله. وما أكثر من يقول عن رحلة قام بها إلى بلد آخر إنها لم تكن بالصورة التى كان يتوقعها، بمعنى أنها تختلف عما قرأه فى كتاب ما. والكثير من مؤلفى كتب الرحلات والكتب الإرشادية يؤلفون هذه الكتب، بطبيعة الحال، حتى يقولوا إن بلدًا ما على هذه الصورة أو تلك، أو إنه أفضل من غيره، أو إنه شائق أو إن الأسعار فيه مرتفعه، أو إنه طريف وهلم جرًّا. ومعنى هذا فى أى الحالين أن الكتاب دائمًا ما يستطيع وصف الناس والأماكن والخبرات بحيث يكتسب ذلك الكتاب (أو النص) حُجِّيَّةً أكبر، ونفعًا أكبر، حتى من الواقع الذى يصفه. وعناصر الكوميديا فى بحث فابريس ديل دونجو بطل رواية دير پارم من تأليف ستندال عن معركة ووترلو لا تكمن فى العجز عن العثور على المعركة، ولكن فى البحث عنها باعتبارها شيئًا أوردته بعض النصوص.

والحالة الثانية التى ترجح الموقف النصى حالة مظهر النجاح، فإذا قرأ شخص كتابًا يقول إن الأسود شرسة ثم قابل أسدًا شرسًا (وهذا تبسيط بطبيعة الحال) فالأرجح أنه سوف يقرأ المزيد من كتب ذلك المؤلف، ويُصَدِّقُ ما جاء فيها. لكنه إذا أُضيفت إلى ذلك الكتاب تعليمات عن كيفية التعامل مع أسد

شرس، ونجحت التعليمات نجاحًا كاملاً عند تنفيذها، فلن تقتصر النتيجة على زيادة تصديق المؤلف، بل إن المؤلف سوف يجد الدافع على كتابة كتابات من نوع آخر. وإذن فنحن نرى جدلية، مُركَّبة إلى حد ما، تسمى 'جدلية الدعم' ومعناها أن ما يقرؤه القُرَّاءُ يحدد ما يَخْبَرُونه فى الواقع، وهذا يؤثر بدوره فى الكاتب فيجعله يتناول موضوعات حددتها سلفًا خبرات قرائه. وهكذا فإن الكتاب الذى يُبَيِّن أسلوب التعامل مع أسد شرس قد يؤدى إلى كتابة سلسلة من الكتب عن موضوعات أخرى مثل شراسة الأسود، أو أصول الشراسة وهلم جرًّا. وبالمثل فإن زيادة تضييق تركيز النص على الموضوع - الذى يصبح شراسة الأسود لا الأسود بصفة عامة - تجعلنا نتوقع أن تميل الأساليب التى يوصى باتباعها فى التعامل مع شراسة الأسد إلى زيادة شراسته فى الواقع، وإلى إرغامه على الشراسة، فذلك طبعه، وذلك هو ما نعرفه أساسًا عنه، أو تقتصر معرفتنا بالأسد عليه.

وليس من السهل تجاهل كتاب يقول إنه يتضمن معلومات عن شىء واقعى، ونشأ فى ظروف شبيهة بالظروف التى وَصَفْتُها لتوى، بل تُنْسَبُ إليه خبرة الخبراء، وقد يحظى بثقة الجامعات والمؤسسات والحكومات التى قد تحيطه بهيبة فى المكانة أكبر مما تكفله له نجاحاته العملية. وأهم ما فى الأمر أن أمثال هذه النصوص لا تقتصر قدرتها على خلق المعرفة بل تتجاوزها إلى الواقع نفسه، وهو ما يبدو أنها تصفه وحسب. وبمرور الزمن تؤدى هذه المعرفة وهذا الواقع إلى إرساء تقاليد معينة، أو ما يسميه ميشيل فوكوه 'خطابًا' مُعَيَّنًا، ويعتبر وجوده المادى أو وزنه المادى - لا أصالة كاتب من الكُتَّاب - المسئول الحقيقى عن النصوص التى أدى إلى كتابتها. وهذا الضرب من النصوص يتكون من تلك 'الوحدات المعرفية' الموجودة سلفًا، والتى أدرجها فلوبير فى القائمة التى وصفها للأعراف أو الأفكار المقبولة الشائعة.

فلننظر إذن، فى ضوء هذا كله، إلى نابليون ودى ليسپس: إن كل شىء عرفاه عن الشرق تقريبًا كان مستقى من كتب كُتِبَتْ فى إطار تقاليد الاستشراق، ووُضِعَتْ فى مكتبة الأعراف أو الأفكار المقبولة. وكانا يريان أن

الشرق (مثل الأسد الشرس) شيء يمكنهما مواجهته والتعامل معه إلى حد ما لأن النصوص خلقت ذلك الشرق، لكنه كان شرقًا صامتًا، ومتاحًا لتحقيق المشروعات الأوروبية التي يشارك فيها السكان المحليون دون أن يشرفوا عليها إشرافًا مباشرًا، كما كان هذا الشرق عاجزًا عن مقاومة المشروعات أو الصور أو الأوصاف التي ابتُكِرَتْ له. وقد سبق لي في هذا الفصل أن وصفت العلاقة بين الكتابة الغربية (وعواقبها) وبين صمت الشرق بأنها نتيجة ودليل على القوة الثقافية العظمى للغرب، وإرادة فرض سلطانه على الشرق. ولكنّ لتلك القوة جانبًا آخر، وهو جانب يعتمد وجوده على ضغوط التقاليد الاستشراقية وموقفها النّصي من الشرق، وهذا الجانب يحيا حياته الخاصة، مثلما تحيا الكتب المكتوبة عن الأسود الشرسة حياتها، إلاّ لو قُدِّر للأسود أن ترد عليها. والمنظور الذي يندر أن يُرى نابليون ودي ليسبس من خلاله - إذا اقتصرنا على اثنين من أصحاب المشروعات الذين دبروا خططًا للشرق - هو المنظور الذي نراهما منه وَهُمَا يعملان في صمت الشرق الذي لا أبعاد له، وذلك أساسًا لأن 'خطاب الاستشراق'، إلى جانب عجز الشرق عن اتخاذ إجراء ما بشأنهما، قد أكسب نشاطهما معنى وقابلية للفهم وصِفَةَ الحقيقة الواقعة. وقد مكنهما الخطاب الاستشراقي والعوامل التي أوجدته - وكان ذلك، في حالة نابليون، تفوق الغرب عسكريا على الشرق - من الحصول على صور لأولئك الشرقيين الذين يمكن وصفهم في مؤلفات مثل **وصف مصر** كما مكنهما من الحصول على شرق يمكن للغرب أن يشقه مثلما شق دي ليسبس قناة السويس. أضف إلى ذلك أن الاستشراق أتاح لهما النجاح الذي حققاه - من وجهة نظرهما على الأقل، وهي أبعد ما تكون عن وجهة نظر الشرقي. وبعبارة أخرى كان النجاح يتسم بجميع خصائص ' التبادل' الإنساني بين الشرقي والغربي، وهي التي نراها في قول القاضي أوبريت **محاكمة بالمحلفين** التي كتبها جلبرت، "قلت إنني قلت في نفسي".

وما إن نبدأ النظر إلى الاستشراق باعتباره 'صورةً' يسقطها الغرب على الشرق وتعبيرًا عن إرادة التحكم فيه، فلن تصادفنا أية مفاجئات. فإذا كان

صحيحًا أن بعض المؤرخين مثل ميشيليه، ورانك، وتوكفيل، وبوركهارت **يَبْنُونَ حَبَكَات** سَرْدِهم بناءَ ''قصة من نوع معين''[87] فإن ذلك يصدق أيضًا على المستشرقين الذين وضعوا 'حبكات' التاريخ الشرقى، والشخصية الشرقية والمصير الشرقى على امتداد مئات السنين. وفى القرنين التاسع عشر والعشرين أصبح للمستشرقين كيانٌ أثقل وزنًا، بسبب انحسار نطاق الجغرافيا الخيالية والحقيقية فى هذه الحقبة، ولأن العلاقة بين الشرق وأوروبا أصبحت تخضع للتوسع الأوروبى العارم طلبًا للأسواق والموارد والمستعمرات، وأخيرًا لأن الاستشراق كان قد اكتمل ''تحوله الذاتى'' من 'خطاب' علمى إلى مؤسسة إمپريالية. وتتضح الأدلة على هذا التحول فيما سبق أن قلته عن ناپليون، ودى ليسپس، وبلفور، وكرومر. ومن يفهم مشروعاتهم فى الشرق باعتبارها جهود رجال ذوى رؤية وعبقرية، أو أبطال بالمعنى الذى وضعه كارلايل، يقتصر فى فهمه على أدنى المستويات الأولية. والواقع أننا سوف نجد أن ناپليون، ودى ليسپس، وكرومر، وبلفور رجال **قياسيون** إلى حد كبير، أو أقل خروجًا عن القاعدة إلى حد بعيد، إذا تذكرنا الرسوم التخطيطية التى وضعها ديربيلو ودانتى وأضفنا إليها آلةً محركة حديثة وذات كفاءة (مثل الامبراطورية الأوروبية فى القرن التاسع عشر) إلى جانب طابعٍ إيجابىٍّ معين: فما دام المرء لا يستطيع أن يمحو الشرق من الوجود (وربما كان ديربيلو ودانتى يدركان ذلك) ففى يد المرء الوسيلة اللازمة للاستيلاء عليه، ووصفه، وتحسين أحواله، وتغييره تغييرًا جذريًّا.

والفكرة التى أحاول عرضها هنا تتلخص فى تأكيد وقوع الانتقال من الفهم ''النَّصِّى'' للشرق، أو الصياغة أو التعريف النصى له، إلى التطبيق العملى لذلك كله، وفى تأكيد أن الاستشراق قد اضطلع بدور كبير فى ذلك الانتقال الذى يعتبر فى حقيقته **قلبًا لطبيعة الأمور**. ولقد حقق الاستشراق نتائج عظيمة فى حدود جهوده العلمية البحتة (وأنا أجد أن القول بوجود جهود علمية بحتة بمعنى أنها نزيهة ومجردة قول يصعب فهمه، لكننا نستطيع أن نسمح به على المستوى الفكرى)، فلقد نجح فى إيجاد بعض العلماء فى

إبان عصره العظيم فى القرن التاسع عشر، وزاد من عدد اللغات التى تُدَرَّس فى الغرب، ومن كمٍّ المخطوطات التى حرروها وترجموها وشرحوها، واستطاع فى حالات كثيرة إعداد دارسين أوروبيين متعاطفين مع الشرق، وهم من كانوا مهتمين اهتمامًا صادقًا بقواعد النحو فى اللغة السنسكريتية، وعلم المسكوكات الأثرية الفينيقية، والشعر العربى. ولكن الاستشراق - وعلينا أن نلتزم أشد الوضوح هنا - كان يغفل الشرق ذاته. فباعتبار الاستشراق منهجًا فكريًّا موضوعه الشرق، نجد أنه كان دائمًا ما ينطلق من التفاصيل الدقيقة الخاصة بالإنسان إلى التعميمات التى تتجاوز الإنسان، فإذا بملاحظة بشأن شاعر عربى عاش فى القرن العاشر الميلادى وقد تكاثرت فتضخمت فأصبحت سياسة تُتَّخذ تجاه العقلية الشرقية (وتدور حولها) فى مصر أو فى العراق أو فى الجزيرة العربية. وعلى غرار ذلك نجد أن المستشرقين قد يتخذون آيةً من آيات القرآن دليلاً ساطعًا على نزعة المسلم الحسية الراسخة الجذور. وكان الاستشراق يفترض وجود شرق لا يتغير، ويختلف بصورة مطلقة عن الغرب (وإن كانت أسباب الاختلاف تتفاوت من حقبة إلى حقبة). كما إن الاستشراق، فى صورته التى اتخذها بعد القرن الثامن عشر، لم يستطع قط مراجعة ذاته. وهذا كله يحتم نشأة مراقبين وإداريين للشرق مثل كرومر وبلفور.

ومن الحقائق المهمة، على حساسيتها الشديدة، قُرْب السياسة من الاستشراق، أو إن شئنا الحذر فى التعبير، إمكان الانتفاع فى تحقيق الأغراض السياسية بالأفكار الخاصة بالشرق والمستقاة من الاستشراق، وهو احتمال كبير. وهذه الحقيقة تثير تساؤلات عن الميل المسبق تجاه البراءة أو الإثم، أو نزاهة البحث العلمى أو تواطؤ جماعات الضغط فى بعض المجالات مثل الدراسات الخاصة بأصحاب البشرة السوداء أو الدراسات الخاصة بالمرأة. وهى تثير القلق بالضرورة فى ضمير المرء إزاء التعميمات الثقافية أو العنصرية أو التاريخية، ووجوه الانتفاع بها، وقيمتها، ودرجة موضوعيتها، ومقصدها الأساسى. وكان أشد تأثير لحركة الاستشراق الغربى هو أن الظروف السياسية

والثقافية التى ازدهرت فيها هذه الحركة لفتت الأنظار إلى المكانة المنحطة للشرق أو للشرقى باعتبارهما من موضوعات الدراسة. وهل يمكن سوى لعلاقة سياسية بين سيد وعبد أن تؤدى إلى نشأة صورة الشرق التى أُكْسِبَتْ تلك الملامح الشرقية، والتى وصفها فأحكم وصفها أنور عبد الملك؟

(أ) على مستوى **موقع المشكلة** والإشكالية... نرى أن [الاستشراق يَعْتَبِر] الشرق والشرقيين "موضوعًا" للدراسة، ويطبعهما بطابَعِ غَيْرِيَّة معينة - مثل كل ما هو مختلف، سواء كان "ذاتًا" أو "موضوعًا" - ولكنها غيرية تشكله، ذات طابع جوهرى... وسوف يكون "موضوع" الدراسة المذكور، على نحو ما جرت عليه العادة، سلبيًّا، لا مشاركةَ فيه، وهو يكتسب ذاتية "تاريخية"، وهو، قبل كل شىء، غير فاعل، مسلوب الاستقلال، ومسلوب السيادة، بالنسبة لنفسه. وأما الشرق أو الشرقى أو "الذات" الوحيدة التى يسمح لها 'بالدخول'، فى أقصى الحدود، فهى الكائن المغترب فلسفيًّا، بمعنى أنه غير ذاته فى علاقته بذاته، فالآخرون هم الذين يطرحونه ويفهمونه ويُعَرِّفونه ويحركونه.

(ب) وعلى مستوى **المحاور الفكرية** نجد أن [المستشرقين] يضعون تصورًا أو مفهومًا جوهريًّا للبلدان والأمم والشعوب الشرقية التى يدرسونها، وهو تصور يعبر عن نفسه من خلال نمطية عرقية محددة الملامح... وسرعان ما يسيرون بها نحو العنصرية.

ويقول المستشرقون التقليديون بضرورة وجود جوهر ما - بل وأحيانًا ما يصفونه بوضوح وصفًا ميتافيزيقيًا - فهو جوهر يمثل الأساس المشترك والثابت أبدًا لجميع الكائنات التى

يدرسونها، وهو جوهر يجمع بين صفتين، فهو "تاريخى" ما دام يرجع إلى فجر التاريخ، وهو أيضًا يتجاوز التاريخ ما دام يُثَبِّت هذا الكائن، "موضوع" الدراسة، فى إطار الخصوصية الثابتة أبدًا والتى لا تتطور مطلقًا، بدلاً من تعريفه وفقا لتعريفهم لسائر الكائنات والدول والأمم والشعوب والثقافات أى باعتباره نتيجة أو محصلة لما تنقله القوى العاملة فى مجال التطور التاريخى.

وهكذا ينتهى الأمر بالتنميط - القائم على خصوصية حقيقية، لكنه منفصل عن التاريخ، ومن ثم يعتبر شيئًا مجردًا أو جوهرًا خالصًا، وهو ما يحيل "الموضوع" المدروس إلى كائن آخر، وتكون "الذات" التى تدرسه كائنًا له وجوده "المتعالى" ، كما ينتهى الأمر إلى أن يصير لدينا جنس الإنسان الصينى، وجنس الإنسان العربى (ولماذا لا يكون لدينا جنس الإنسان المصرى وهلم جرًّا؟) وجنس الإنسان الإفريقى، والمفهوم بأن الإنسان، أى "الإنسان السوىّ" (أو الطبيعى) هو الأوروبى المنتمى إلى الفترة التاريخية أى منذ عهد اليونان القديمة. وهكذا نرى كيف أن الفترة من القرن الثامن عشر إلى العشرين قد شهدت ما كشف عنه النقاب ماركس وإنجلز من هيمنة الأقليات التى تملك (رؤوس الأموال) وكل ما هدمه فرويد من تفسير لكل شىء فى ضوء المركزية الإنسانية، وما صاحب هذا وذاك من مركزية أوروبية فى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبصفة أخص فى العلوم ذات العلاقة المباشرة بالشعوب غير الأوروبية[٨٨].

إن عبد الملك يرى أن تاريخ الإمبريالية، وفقًا لمنظور أحد "الشرقيين" فى أواخر القرن العشرين، أدى به إلى الطريق المسدود الذى سبق وصفه. ولنضع

الآن الخطوط العريضة، بإيجاز، لذلك التاريخ وهو ينطلق خلال القرن التاسع عشر لاكتساب المزيد من الثقل والقوة، إلى جانب ''هيمنة الأقليات التى تملك'' والمركزية الإنسانية المتحالفة مع المركزية الأوروبية. كانت بريطانيا وفرنسا تسودان الاستشراق باعتباره مبحثًا علميًّا منذ أواخر عقود القرن الثامن عشر ولمدة قرن ونصف تقريبًا. وكانت المكتشفات العظمى فى فقه اللغة، والخاصة بالنحو المقارن، والتى أنجزها چونز، وفرانز بوپ، وجيكوب جريم وغيرهم، تَدِينُ أصلاً للمخطوطات التى جىء بها من الشرق إلى پاريس ولندن. وبلا استثناء تقريبًا كان كل مستشرق يبدأ حياته العملية باعتباره باحثًا فى فقه اللغة، وكانت الثورة فى فقه اللغة وهى التى أخرجت لنا بوپ وساسى وبيرنوف وتلاميذهم عِلْمًا مقارنًا يقوم على افتراض أن اللغات تنتمى إلى أُسَرٍ وأن أسرة اللغات الهندية الأوروبية وأسرة اللغات السامية أعظمها. ومنذ البداية إذن كان الاستشراق يتسم فى مساره بسمتين (١) الإحساس الجديد بالحرج العلمى، القائم على أهمية الشرق لغويًّا، و(٢) الميل إلى تقسيم مادة موضوعه، وإعداد تقسيمات فرعية، وإعادة تقسيمها، دون تغيير نظرته قط إلى الشرق باعتباره نفس الشىء ذى الغرابة الأصيلة، والذى يظل دائمًا على ما هو عليه من اطراد النسق وعدم التغيير.

ويعتبر فريدريش شليجل الذى تعلم اللغة السنسكريتية فى پاريس مثالاً لهاتين السمتين معًا. فعلى الرغم من أنه كان قد تخلى عن 'استشراقه' عمليًّا عندما نشر كتابه **''عن لغة الهند وحكمتها''** فى عام ١٨٠٨، فإنه كان لا يزال يرى أن اللغتين السنسكريتية والفارسية من ناحية واليونانية والألمانية من ناحية أخرى يربط بينها من الروابط أكثر مما يربط أيًّا منها باللغات السامية أو الصينية أو الأمريكية أو الإفريقية. أضف إلى ذلك أن أسرة اللغات الهندية الأوروبية كانت بسيطة ومُرْضية من الناحية الفنية على عكس أسرة اللغات السامية مثلاً. وأمثال هذه التجريدات لم تكن تقلق شليجل، إذ ظل مولعًا طول عمره بالأمم والأجناس والعقول والشعوب باعتبارها 'أمورًا' يستطيع المرء أن يتحدث عنها حديثًا مشبوبًا، من المنظور الشعبى الذى كان يزداد نطاقه

ضيقًا باستمرار، وكــان هيردر أول من ألمح إليه. لكن شليجل لا يتحدث فى أى مكان فى كتابــاته عن الشرق الحى المعاصر. وعندمــا قال فى عام ١٨٠٠ "إن المكان الصحيح لنـشدان أرفع درجة من درجات الرومانســية هو الشرق" كان يعنى الشرق الذى تصوره مـسرحية **ساكـونتالا** الهندية القديمة ونصوص زند-أفستا والأوپانيشاد الهندية المقـدسة وأما الساميون الذين يسـتعملون **لغة** 'التصاقية'، غير جمالية الطابع، وآلية التركـيب، فيعتبرون مختلفين، وأدنى منزلة، ومتـخلفين. وتحفل محـاضرات شليجل عن الحيــاة والتاريخ والأدب بهذه الضروب من التمييز التى يوردها على إطلاقها، قائلاً إن اللغة العبرية قد وُضِعَتْ لمنطق النبوءة والتكهن؛ وأما المسلمون فيعتنقون "مذهب المؤلهة وهو مذهب أجوف وميت، ومجرد عقيدة توحيد سلبية"[٨٩] .

وكان جــانب كبيـر من النزعة العنصـرية فى انتقادات شـليجل القاسـية للساميين وغيرهم من الشرقيين "المنحطين" ينتشر على نطاق واسع فى الثقافة الأوروبية. لكن أحـدًا لم يجعل من هذه النزعــة أساسًا لمادة مـوضوع علمى مثلما جعلها شليجل أساسًا للُغـويات المقارنة أو فقه اللغة، إذا استثنينا علماء الأنثروپولوچيــا (علم الإنسان) والفرينولوجيــا أى علم فراسة الجمـجمة، من أتباع داروين الذين جــاءوا بعده فى القرن التــاسع عشر. كان يبـدو أن اللغة ترتبط بجنس الإنسان ارتباطًا لا فكاك منه، وكان الشرق "الصالح" دائمًا ما يعتبر قائمًا فى فترة كلاسـيكية قديمة عاشتها الهند فى زمن باد وانقضى، وأما الشرق "السيئ" فكان لا يزال قائمًا فــى آسيا المعاصرة، وأجـزاء من شمال إفريقيا، وفى الإسلام فى كل مكان. وعلى نحو ما بين ليون بولياكوڤ (وإن لم يشر إطـلاقًا إلى أن "السامــيين" يشملـون المسلمين ولا يقتـصرون على اليهود[٩٠]) كانت خرافة الجنس الآرى تسود الأنثروپولوچيا التاريخية والثقافية على حساب الشعوب "الأقل منزلة" .

ولابد لسلسلة النسب الـفكرية - الرسمـية - للاسـتشـراق أن تتضـمن جوبيــنو، ورينان، وهمبـولت، وشتاينــال، وبيرنوف، وريموســات، وپامر، وڤايل، ودوزى، وميور، إذا اقتصرنا على بضعة أسـماء للمشاهير، اخترت

بصورة شبه عشوائية من القرن التاسع عشر. بل ولابد أن تتضمن طاقة الجمعيات العلمية على النشر، مثل الجمعية الآسيوية الفرنسية التى تأسست فى ١٨٢٢، والجمعية الآسيوية الملكية البريطانية التى أنشئت عام ١٨٢٣، والجمعية الشرقية الأمريكية، التى تكونت عام ١٨٤٢ وغيرها. ولكن سلسلة الأنساب الفكرية الرسمية قد تتجاهل بالضرورة المساهمة الكبيرة من جانب الكتابات الإبداعية وكتب الرحلات، وهى التى دعمت التقسيمات التى وضعها المستشرقون بين شتى مناطق الشرق جغرافيًا وزمنيًا وعنصريًا. ونحن نخطئ إن أقدمنا على هذا التجاهل، فمن زاوية الشرق الإسلامى تعتبر هذه الكتابات بالغة الثراء، وتمثل مساهمة لها وزنها فى بناء 'الخطاب' الاستشراقى، وهى تتضمن الأعمال التى كتبها جوته، وهوجو، ولامارتين، وشاتوبريان، وكنجليك، ونيرڤال، وفلوبير، ولين، وبيرتون، وسكوط، وبايرون، وڤينى، ودزرائيلى، وجورج إليوت، وجوتييه. وفى وقت لاحق، أى فى أواخر القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، يمكننا أن نضيف داوتى، وباريه، ولوتى، وت. أ. لورنس، وفورستر. فلقد اشترك هؤلاء الكتاب جميعًا فى إبراز الشكل العام لما كان دزرائيلى يطلق عليه "اللغز الآسيوى الأعظم". وقد تلقى هذا الجهد دعمًا كبيرًا لا يقتصر على نتائج الكشف عن دفائن الحضارات الشرقية الميتة (وهو ما قامت به البعثات الأوروبية للتنقيب عن الآثار) فى بلاد ما بين النهرين أى العراق، ومصر، وسوريا، وتركيا، بل يتضمن أيضًا نتائج المسوح الجغرافية الكبرى التى شملت الشرق كله.

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر كانت هذه المنجزات تلقى التشجيع المادى من الاحتلال الأوروبى للشرق الأدنى برمته (باستثناء أجزاء من الدولة العثمانية التى ابتُلعت بعد عام ١٩١٨). وكانت الدول الإمبريالية الرئيسية هى من جديد بريطانيا وفرنسا، وإن كانت روسيا وألمانيا قد نهضتا بدور ما إلى جانبهما[٩١]. وكان الاستعمار يعنى أولاً تحديد المصالح، بل وخلقها خلقًا، وقد تكون هذه مصالح تجارية، أو خاصة بالاتصالات، أو دينية، أو عسكرية أو ثقافية. ففيما يتعلق بالإسلام والأراضى الإسلامية، مثلاً، كانت

بريطانيا ترى أن لها مصالح مشروعة، باعتبارها دولة مسيحية، عليها أن تحميها. ونشأ جهاز معقد لرعاية هذه المصالح. ومن ثم فإن المنظمات الأولى، مثل جمعية تعزيز المعرفة المسيحية (١٦٩٨) وجمعية نشر الإنجيل فى البلاد الأجنبية (١٧٠١) قد خلفتها - وتلقت التشجيع منها - جمعية التبشير المعمدانية (١٧٩٢) والجمعية التبشيرية الكنسية (١٧٩٩) وجمعية الكتاب المقدس البريطانية والأجنبية (١٨٠٤) وجمعية لندن لتعزيز ونشر المسيحية بين اليهود (١٨٠٨). وقد انضمت هذه الجمعيات "بصورة سافرة إلى جهود التوسع الأوروبى" - كما يقول أحد الباحثين[٩٢] . فإذا أضفنا إلى هذا نشأة الجمعيات التجارية، والجمعيات العلمية، والصناديق المالية المخصصة للاكتشافات الجغرافية ولجهود الترجمة، وغرس الوعى بالشرق فى المدارس، والبعثات، والمكاتب القنصلية، والمصانع، وأحيانًا فى مجتمعات محلية أوروبية كبيرة، فسوف نرى أن فكرة "المصلحة" تبدو معقولة إلى حد كبير. وبعد ذلك كان الدفاع عن المصالح يتسم بالحماس الشديد والتكاليف الباهظة.

وهذه الخطوط العريضة التى رسمتُها تتسم بالتعميم حتى الآن. تُرى إذن ماذا كانت الخبرات والمشاعر الخاصة المميزة والمصاحبة لأوجه التقدم العلمى للاستشراق وللعواقب السياسية التى ساعد فيها الاستشراق؟ سنجد أولاً خيبة الأمل الناشئة من الاختلاف الشديد بين الشرق الحديث وبين صورة الشرق فى النصوص. هذا أولاً ما يقوله جيرار دى نيرڤال فى الرسالة التى أرسلها إلى تيوفيل جوتييه فى نهاية أغسطس ١٨٤٣ :

> لقد فقدت النصف الأجمل من الكون، مملكةً بعد مملكة، وإقليمًا بعد إقليم، وسرعان ما لا أجد مكان تأوى إليه أحلامى، ولكننى لا آسف على شىء أسفى على إخراج مصر من خيالى، بعد أن نقلتها إلى ذاكرتى وهو ما يحزننى[٩٣].

هذا ما يقوله مؤلف **رحلة فى الشرق**، ذلك الكتاب العظيم، ونَعْىُ نيرڤال موضوع شائع من موضوعات الرومانسية (خيانة الحلم على نحو ما وصفه

ألبير بيجان فى **الروح الرومانسية والحلم**) وفى أحاديث زوار الشرق المذكور فى الكتاب المقدس من شاتوبريان إلى مارك توين. وكانت كل خبرة مباشرة بالشرق 'الدنيوى' تكاد تسخر من نبرات التقييم السابقة للشرق على نحو ما نجد فى ''ترنيمة محمد'' للشاعر جوته أو فى ''وداع المضيفة العربية'' لڤكتور هوجو. كان تذكر الشرق الحديث يتعارض مع الخيال، ويعيد المرء إلى الخيال باعتباره أفضل من الشرق الحقيقى فى نظر الحساسية الفنية الأوروبية. ولقد كتب نيرڤال ذات مرة إلى جوتييه يقول إن زهر اللوتس يظل زهر اللوتس لمن لم يشاهد الشرق قط، وأما أنا فلا تزيد الزهرة فى نظرى عن نوع من الأبصال. والكتابة عن الشرق الحديث تؤدى إما إلى إزالة الغموض الساحر الذى تكتسيه الصور المقتطفة من النصوص، وهو أمر مزعج، أو الاقتصار على الشرق الذى تحدث عنه هوجو فى مقدمته الأصلية لكتاب ''**الشرقيون**'' ، أى الاقتصار على الشرق باعتباره ''صورة'' أو ''فكرة'' أو رموزًا ''للون من الانشغال العام''(٩٤).

وإذا كانت الحساسية الاستشراقية تتميز فى البداية بانقشاع الوهم، على المستوى الشخصى، والانشغال العام، فإنه قد ترتب على هذين بعض العادات المألوفة فى التفكير والإحساس والإدراك. فالذهن يتعلم الفصل بين التصور العام للشرق وبين كل خبرة خاصة به، فكل منهما يسير فى طريقه الخاص، إن صح هذا التعبير. ففى الرواية التى كتبها السير وولتر سكوط بعنوان **الطِّلَّسْم** (١٨٢٥) ينازل السير كينيث (الملقب بفارس الفهد الرابض) مسلمًا فيلتقيان وحدهما، على مسافة ما من بعضهما البعض، فى صحراء فلسطين، وعندما ينخرط القائد الصليبى بعد فترة فى نقاش مع خصمه، الذى نتبين أنه صلاح الدين نفسه متنكرًا، يكتشف المسيحى أن عدوه المسلم ليس بالسوء الذى تصوره على كل حال. ومع ذلك فهو يقول:

> كنت أعتقد حقًّا. . . أن سلالتكم العمياء تنحدر من صلب الشيطان الخبيث، ولولا مساعدته لكم ما استطعتم يومًا أن تسيطروا على هذه الأرض المباركة، أرض فلسطين، وتصدوا

عنها هذا العدد الهائل من جنود الله البواسل. وأنا لا أقصدك أنت بالذات أيها المسلم، ولكننى أقصد أمتك ودينك بصفة عامة. ولكن ما أراه غريبًا ليس انحدارك من صلب رب الشر، بل تفاخرك بذلك[٩٥].

ذلك أن المسلم فى هذه الرواية يتفاخر بنسبة سلالته إلى إبليس، كبير الشياطين عند المسلمين. ولكن مصدر العجب الحقيقى هنا لا يتمثل فى ضعف التصوير الذى يتوسل به سكوط لإضفاء جو العصور الوسطى على المشهد بحيث يجعل المسيحى يهاجم المسلم من زاوية لاهوتية وبصورة لم يلجأ إليها الأوروبيون فى القرن التاسع عشر (وإن كانوا على استعداد لذلك)؛ ولكن مصدر العجب الحقيقى هو نبرة التفضل أو التنازل الوهمى الذى يُدين بها شعبًا بأكمله "بصفة عامة" وتخفيف تلك الإساءة فى الوقت نفسه بالعبارة الفاترة "وأنا لا أقصدك أنت بالذات".

ولكن سكوط لم يكن خبيرًا بالإسلام (وإن كان هـ. أ. ر. جيب، الخبير بالإسلام، قد امتدح رواية **الطِّلَّسْم** بسبب نظرتها الثاقبة فى الإسلام وفى صلاح الدين[٩٦])، وإن سمح لنفسه بتغيير كبير فى صورة إبليس بتحويله إلى بطل فى نظر المؤمنين بالله. وربما كان سكوط قد استقى معرفته بالإسلام من بايرون وبيكفورد، لكنه يكفينا هنا أن نلاحظ قوة صمود الصفات العامة المنسوبة إلى كل ما هو شرقى وقدرتها على تجاوز أى استثناءات واضحة بما لها من قوة بلاغية ووجودية. فكأنما كانت توجد، من ناحية، سلة تسمى "السلة الشرقية" وكان يلقى فيها، دون تفكير، بجميع المواقف الغربية المعتمدة والتقليدية والمجهولة المؤلف تجاه الشرق، وكأنما كان المرء يستطيع، من ناحية أخرى، أن يتحدث عن خبراته مع الشرق أو فيه دون أن تكون لها أى علاقة بهذه السلة ذات الفائدة العامة. ولكن البناء نفسه للنثر الذى يكتبه سكوط يفصح عن تضفير هاتين الناحيتين تضفيرًا أوثق، فالمرتبة العامة لا تسمح، مقدمًا، للحادثة المعينة إلا 'بالعمل' فى منطقة محدودة،

فمهما يكن عمق الاستثناء الخـاص، ومهما تكن قدرة الشرقى على النفاذ من الأسوار المحيطة به، فهو **أولاً** شرقى، وهو **ثانيًا** إنسان، وهو أخيرًا **شرقى** مرة أخرى.

وفئة "الشرقى" ذات التعميم الشديد قادرة على اتخاذ صور منوعة ذات طرافة. فلقد ظهـر حماس دزرائيلى للشرق أول ما ظـهر فى الرحلة التى قام بها فى بلاد المشرق عام ١٨٣١ . وقد كتب فى القاهرة يقول "لم يبارح الألم عينىَّ وذهنى من وقع الجلال الذى لا يكاد يشبهنا فى شىء"(٩٧). كان الجلال والعاطفة المشبوبة بصفة عامة يوحـيان بالتعالى الروحى للأشياء ويدفعان المرء إلى مشـاهدة الحقيـقة الواقـعة. ورواية **تانكريد** التى كتبـها دزرائيلى تغص بالملاحظات العنصرية والجغرافية المبتذلة، وتقـول سيدونيا، إحدى شخصيات الرواية، إن الانتـماء العنصـرى يفسـر كل شىء، حتى أن الخـلاص لا يمكن تحقيـقه إلا فى الشرق وبين الأجناس الشرقـية. ففى الشرق، كمـا قيل إثباتًا للقضيـة، يختلط الدروز والمسيحيـون والمسلمون واليهود ويعاشـرون بعضهم بعضًا بـسهولة، لأنه، كما يقـول شخص ما فى الرواية، ما الـعرب إلا يهود على ظهور الخيل، والجـميع شرقيـون فى أعماقهم. أى إن حالات التـوحيد تجرى بين الفئات العامة لا بين الفئات وما تتضمنه من فروع. فالشرقى يعيش فى الشرق، وهو يعـيش حياة الراحـة الشرقيـة، فى ظل الاستبـداد الشرقى والملاذّ الحسية الشرقية، يغمره الإحساس الشرقى بحتمية القضاء والقدر. ونجد أن بعض الكتـاب، على مـا يفـصل بينهم من اختـلافات، مـثل مـاركس ودزرائيلى وبيرتون ونيـرفال، لا يحجـمون عن إجـراء مناقشـات مطولة مع أنفسهم، إن صح هـذا التعبير، مـستخدمين جمـيع هذه التعميـمات بصورة مطلقة ومفهومة رغم ذلك.

والإحساس بانقشاع الوهم والنظرة 'المعممة' - ولا أقول 'الفُصامية' - إلى الشرق، كانت تصحبهما فى العادة خصيصة أخرى. إذ إنه لما كان الشرق قد تحوّل إلى 'شىء عام' ، فقد أصبح من الممكن استعمال الشرق كله لتمثيل

شكل معين مـن أشكال الشذوذ. فإذا كـان من المحال على الشـرقى الفرد أن يغيِّر أو يعدِّل الفئـات العامة التى تشرح معنى غرابته أو تجعلها مـفهومة، فلا مانع من الاستمتاع بغرابته فى ذاتها. وهذا، مثلاً، ما يقوله فلوبير فى وصف مشهد الشرق:

أراد المهرج الذى يعـمل عند محمـد على تسلية الجمـهور فاصطحب امـرأة إلى أحد أسواق القـاهرة يومًا ما، ووضعـها على منضـدة دكان مـا، ثم جامـعهـا علنًا، وصاحبُ الدكـان يواصل تدخين غليونه فى هدوء.

وفى الطريق من القاهرة إلى شبرا، منذ فترة ما، سمح أحد الشبان لقردٍ ضخم بأن يطأه علنًا، وذلك، مثلما حدث فى القصة السابقة، حتى يبدى الناس إعجابهم به وحتى يضحكوا منه.

وتوفى منذ فـتـرة أحد المرابطـين - وكان أبله - وإن كـان الناس قـد اعتـقدوا زمنًا طـويلاً أنه من أولياء الله الصـالحين، وكانت كل النسوة المسلمات يأتين إليه لرؤيته ولاستمنائه، ومات فى النهاية من الإجـهاد، فلقـد كان يقضى الوقت من الصـباح إلى المساء فى ذلك.

ويقال الشىء نفسه عن الواقعـة التالية: كان من عادة أحد الأولياء (يقصـد راهبًا زاهدًا) أن يسير فى شـوارع القاهرة عاريًا تمامًا إلا من قلنسوة على رأسـه وأخرى على عورته. فإذا أراد التـبوُّلَ نزع الأخـيرة، فَـتُهْـرَعُ العـقامُ من النسـاء اللائى يردن الإنجاب ويبلِّلْن أنفسهن برذاذ بوله المتساقط(٩٨).

ويقر فلوبير صراحة بأن هذه أحداث شاذة غريبة من نوع خاص. ولكن "كل هذه الأحداث الفكاهية القديمة" - وفلوبير يعنى بها التقاليد المشهورة "للعبد الذى يُقرع بالعـصا.. وللمُـتاجر الفظ فى النسـاء... وللتاجـر الذى يسرق زبائنه" - تكتسب مـعنى جديدًا "به نضرة... وأصـالة وفتنة" فى الشرق.

ومن المحال تكرار تقديم هذا المعنى، بل لابد من التمتع به فى الحال ثم ''العودة به'' إلى الوطن فى صورة تقريبية قدر الطاقة. وهكذا فإن الشرق **يُشَاهَدُ أو يُراقَبُ** لأن سلوكه الذى يكاد يؤذى البصر (وإن لم يكن يؤذيه تمامًا) ينبع من ذخيرة لا تنفد من الغرابة الخاصة، والأوروبى ذو الحس الرهيف الذى يطوف الشرق لا يزيد عن **مُشاهِد** أو **مُراقِب**، لا يشارك مطلقًا بل يظل دائمًا منفصلاً، دائمًا جاهزًا لمشاهدة نماذج جديدة مما يسميه كتاب **وصف مصر** ألوان ''المتع الغريبة'' ومن ثم يصبح الشرق لوحة حية للغرائب والعجائب.

ومن المنطقى تمامًا أن تصبح هذه اللوحة موضوعًا خاصًّا للنصوص، وهكذا تكتمل الدائرة: أى إنه بعد أن كان الشرق يكشف عما فيه مما لم تهيئ النصوصُ الزائر لمشاهدته، يصبح من جديد شيئًا يكتب المرء عنه كتابة منهجية، ومن ثم تتاح ترجمة طابعه الأجنبى، وفك شفرات معانيه، وترويض عدائه. ومع ذلك فإن صفة **العمومية** المنسوبة إلى الشرق، وانقشاع الوهم الذى ينتاب المرء بعد لقائه مع الشرق، والشذوذ الذى يظل قائمًا فيه، يعاد نشرها فيما يقال أو يكتب عنه. فكان المستشرقون يقولون، مثلاً، فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إن الإسلام ذو صبغة شرقية مميزة. وكان كارل بيكر يقول إنه رغم أن الإسلام (لاحظ العمومية الشاسعة) قد ورث التقاليد اليونانية فإنه لم يستطع أن يفهم أو يستخدم التقاليد الإنسانية اليونانية. كما كان يقول إن فهم الإسلام يقتضى قبل كل شىء أن يُنظر إليه لا باعتباره دينًا ''أصيلاً'' بل باعتباره محاولة فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية دون وجود الإلهام الخلاّق الذى نجده فى أوروبا إبّان عصر النهضة[٩٩] وكان لويس ماسينيون، وربما يكون أشهر المستشرقين الفرنسيين المحدثين وأبعدهم تأثيرًا، يرى أن الإسلام كان يمثل رفضًا منهجيًا لمذهب التجسيد المسيحى، وأن أعظم أبطاله لم يكن محمدًا أو ابن رشد بل الحلاج، 'القديس' المسلم الذى صلبه أصحاب المذهب 'المعتمد' من المسلمين لأنه تجاسر على أن يصبغ الإسلام بصبغة شخصية[١٠٠] وأما ما استبعده بيكر وماسينيون صراحة من

دراساتهما فكان غرابة الشـرق وهى التى كانا يُقرّان بها 'بالطريق الخلفى' أى بمحاولة إكسابه 'الطابع المعتاد' وفقًا للفكر الغربى. وهكذا استـبعدا محمدًا وأبرزا الحلاج لأنه كان مثالاً للمسيح.

والمستشـرق الحديث عندما يحكم على الشرق لا يبتـعد عنه، بعكس ما يَظُنُّ وما يقول، كيما يصدر عليه حُكمًا موضوعيًا. إذ إن انفصاله الإنسانى - الذى يدل عليه عدم تعاطفـه الذى تستره المعرفة 'المهنية' - مثقلٌ بكل ما هو ' معتمد' فى الاستشراق من مواقف ومنظورات وحـالات نفسية سبق لى أن وصفـتها هنا. كـما إن الشرق الذى يراه لـيس الشرق بصورته الحـقيقـية بل بصـورته التى رسمـها له الاسـتشـراق، ورابطة المعرفـة والسلطة تربط رجل السياسة الأوروبى أو الغـربى بالمستشرقين الغربيين مثل قـوس متصل الحلقات يشكل حافة المسرح الذى يقوم فيه الـشرق. وبانتهاء الحرب العالمية الأولى لم تعد إفريقيا والشـرق يمثلان مشهدًا فكريًّا أمام الغرب بقدر ما أصبحا 'منطقة امتـيازات' ، وأصـبح نطاق الاستـشراق ينطبـق انطباقًـا كامـلاً على نطاق الإمبراطورية، وهذا التوحد المطلق بين الجانبين هو الذى أدى إلى نشأة الأزمة الوحيدة فى تاريخ الفكر الغربى والمعاملات الغربية مع الشرق. ولا تزال هذه الأزمة قائمة حتى الآن.

كان رد فعل العالم الثالث إزاء 'الامبراطورية' والإمبريالية ردًّا جدليًّا، اعتبارًا من فترة العشرينيـات، ومن أقصى العالم الثالث إلى أقصاه. وبانعقاد مـؤتمر باندونج عام ١٩٥٥ كـان الشـرق كله قد حـصل على اسـتقـلاله من الامبراطوريات الغربية وبدأ يواجه تشكـيلاً جديدًا يتكون من الدول الإمبريالية وهى الولايات المتحدة والاتحاد السوڤييتى. ولما عجز الاستشراق عن التعرف على ''شرقه'' فى العالم الثالث الجديد، أصبح يواجه شـرقًا يتحداه، وشرقًا مدجّجًا بالسلاح السياسى. وانفتح طريقان بديلان أمام الاستشراق: الأول هو مواصلـة العمل كأن شـيئًـا لم يحدث، والثـانى تطويع المناهج القديمـة حتى تتكيف مع الواقع الجديد. ولكن المستشرق الذى يعتقد أن الشرق لا يتغير أبدًا

كان يرى أن الواقع الجديد يمثل الواقع القديم الذى خانه شرقيون جدد 'سُلِبَتْ شرقيتهم' (ولنسمح لأنفسنا باشتقاق هذا المصدر الصناعى). أما البديل الثالث فهو بديل 'تنقيحى' يتمثل فى الاستغناء عن الاستشراق كله، ولكن أقلية صغيرة فقط هى التى نَظَرَتْ فى هذا البديل.

ويقول عبد الملك إن أحد مؤشرات الأزمة لم يكن يقتصر على أن "حركات التحرر الوطنى فى المستعمرات السابقة" فى الشرق هدمت التصورات الاستشراقية عن "الأجناس المحكومة" وما يُنسب إليها من مواقف سلبية وتسليم بالقضاء والقدر، بل كان يتمثل، بالإضافة إلى ذلك، فى أن "المتخصصين وأفراد الجمهور العريض أصبحوا يدركون المسافة الزمنية التى تفصل بين علم الاستشراق والمادة قيد الدرس، كما تفصل بين التصورات والمناهج والأدوات التى تستخدم فى البحث فى العلوم الإنسانية والاجتماعية وبين ما يُستخدم منها فى الاستشراق - وكان ذلك هو العامل الحاسم" (١٠١). كان المستشرقون - من رينان إلى جولدتسيهر، إلى مكدونالد، إلى ڤون جرونيباوم، وچيب وبرنارد لويس - يرون أن الإسلام "تركيب ثقافى" (وهذه عبارة پ.م. هولت) ومن الممكن أن يدرس خارج إطار الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الإسلامية. كان للإسلام معنى محدد فى الاستشراق، وإذا أردنا الصياغة الموجزة القصوى له وجدناها فى أول دراسة كتبها رينان، وهى التى تقول إن أفضل فهم للإسلام يمكن اختزاله فى عبارة "الخيمة والقبيلة" . أما عن تأثير الاستعمار، والظروف الدنيوية، والتطور التاريخى، فكانت فى نظر المستشرقين لا تزيد عن "ذباب" ، كما يقول شيكسپير، "يقتله الصبيان لهوًا ولعبًا" أو قل إنهم يتجاهلون هذه العوامل، ولا يتناولونها مطلقًا بالجدية الكفيلة بتعقيد ما كانوا يرون أنه 'جوهر' الإسلام.

وسوف نجد داخل الحياة العملية التى عاشها هـ.أ.ر. چيب نماذج للمنهجيْن البديلين اللذين اتبعهما الاستشراق فى التصدى للشرق الحديث.

ففى عام ١٩٤٥ ألقى چيب 'محاضرات هاسكيل' فى جامعة شيكاغو، ولم يكن العَالَمُ الذى يستعرض أحواله آنذاك هو العالم الذى عرفه بلفور وكرومر قبل الحرب العالمية الأولى، إذ نشبت عدة ثورات، واندلعت حربان عالميتان، ووقع ما لا يحصى عدده من التغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى جعلت الواقع فى عام ١٩٤٥ يبدو 'شيئًا جديدًا' لا مراء فى جدته بل وفى نكباته. ومع ذلك فنحن نجد أن چيب يفتتح المحاضرات التى جعل عنوانها **الاتجاهات الحديثة فى الإسلام** على النحو التالى:

> دائمًا ما يصطدم دارس الحضارة العربية بالتناقض الصارخ بين قوة الخيال التى تتجلى مثلاً فى بعض فروع الأدب العربى، وبين النزعة الحَرْفية أو التحذلق الذى يتجلى فى الاستدلال والعرض حتى ولو عند تناول نفس الأعمال المكتوبة. صحيح أنه خرج عدد من الفلاسفة العظام من بين الشعوب الإسلامية وأن بعضهم كان من العرب، ولكن هؤلاء يمثلون استثناءات نادرة. فالعقل العربى لا يستطيع - سواء كان ذلك بالنسبة للعالم الخارجى أو بالنسبة 'للعمليات' الفكرية - أن يتخلص من إحساسه العميق تجاه فردية الأحداث المجسدة وانفصال بعضها عن البعض. وهذا فى اعتقادى أحد الأسباب الرئيسية التى تكمن وراء ذلك ''الافتقار إلى الحس القانونى'' الذى كان الأستاذ ماكدونالد يعتبره الاختلاف المميز للشرقى.
>
> وهذا أيضًا هو ما يفسر تلك الظاهرة التى يجد الدارس الغربى صعوبة بالغة فى فهمها [ولا تزول هذه الصعوبة إلا بعد أن يشرحها المستشرق له] ألا وهى نفور المسلمين من التفكير العقلانى... إن نبذ طرائق التفكير العقلانية، ونبذ نظرية الأخلاق النفعية، وهو الذى لا ينفصل عنهم، لا ترجع جذوره إلى ما يسمى ''التجهيل'' أو ''التعتيم'' عند رجال 'اللاهوت'

المسلمين، بل إلى ما تتسم به المخيلة العربية من تقسيم ومن تفتيت[١٠٢] .

هذا استشراق بحت بطبيعة الحال، لكننا إذا أقررنا بالمعرفة الفائقة بالإسلام "المؤسسى" التى يصطبغ بها الكتاب كله، فإن أوجه التحيز المبدئية للكاتب جيب سوف تظل عقبة كأداء أمام أى شخص يحاول أن يفهم الإسلام الحديث. ما معنى كلمة "الاختلاف" بعد حذف حرف الجر "عن" واختفائه عن الأنظار؟ ترى هل يُطلب منا، من جديد، أن نفحص المسلم الشرقى كما لو كان عالمه لم يتخطَّ مطلقًا حدود القرن السابع الميلادى - على عكس عَالَمِنا، الذى "يختلف" عن عالَمه؟ وأما عن الإسلام الحديث نفسه، فلماذا - على الرغم من التعقيدات التى تشوب فهم جيب السديد له - يتحتم النظر إليه بهذه العداوة الشرسة التى ينظر بها المؤلف إليه؟ ولو كان الإسلام معيبًا من البداية بسبب نقائص دائمة، فسوف يعترض المستشرق على إجراء أية محاولات **إسلامية** لإصلاح نظمه لأن الإصلاح فى رأيه خيانة للإسلام: وهذه على وجه الدقة حجة جيب. كيف يستطيع الشرقىُّ أن يطرح هذه الأصفاد ويدخل العالم الحديث إلاّ بأن يقول ما يقوله المهرج فى مسرحية **الملك لير**: "إنهما تأمران بجلدى حين أقول الحق، وأنت تريد أن تجلدنى عندما أكذب، بل أحيانًا ما يجلدنى البعض لأننى ألتزم الصمت" .

وبعد ثمانية عشر عامًا واجه جيب جمهورًا من مواطنيه الانجليز، لكنه كان يتحدث عندئذ بصفته مديرًا لمركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفارد. وكان موضوعه "إعادة النظر فى دراسات المناطق" ، وكان من الملاحظات التى أبداها الإقرار بأن "الشرق أهم من أن يترك للمستشرقين" . ومعنى هذا أنه كان يعلن البديل الجديد، أو الثانى، من بين البدائل المنهجية المتاحة للمستشرقين، باعتبار أن كتاب **الاتجاهات الحديثة** كان يمثل المنهج الأول أو التقليدى. والصيغة التى يقدمها جيب فى "إعادة النظر فى دراسات المناطق" تفصح عن حسن النوايا، وذلك بطبيعة الحال فى حدود ما يتعلق بالخبراء الغربيين بالشرق، الذين ينحصر عملهم فى إعداد الطلاب للحياة

العملية ''فى الحياة العامة والأعمال التجارية'' . إذ قال جيب إن ما نحتاجه الآن هو المستشرق التقليدى إلى جانب أحد علماء الاجتماع الممتازين، بحيث يعملان معًا: وسوف يقوم الاثنان فيما بينهما بعمل ''مشترك بين التخصصين''. ولكنه لا ينبغى للمستشرق التقليدى أن يطبق أية معلومات قديمة على الشرق، لا بل إن خبرته سوف تُذَكِّرُ زملاءه غير المطلعين على الأسرار، فى برنامج دراسات المناطق، بأن ''تطبيق سيكلوجية المؤسسات السياسية الغربية وآلياتها على المواقف الآسيوية أو العربية محض خيال مثل أفلام وولت ديزنى''(١٠٣) .

وقد كان معنى هذا فى الواقع العملى أنه حين يقوم الشرقيون بالكفاح ضد الاحتلال الاستعمارى فعليك أن تقول (حتى لا تخاطر بمحاكاة أفلام ديزنى) إن الشرقيين لم يفهموا يومًا ما معنى الحكم الذاتى بالصورة التى نفهمه بها ''نحن'' . وإذا عارض بعض الشرقيين التمييز العنصرى وظل البعض الآخر يمارسه، فقل ''إنهم جميعًا شرقيون فى أعماقهم'' ولا تنطبق عليهم مفاهيم المصالح الطبقية والظروف السياسية والعوامل الاقتصادية إطلاقًا. أو قل مع برنارد لويس إن الفلسطينيين العرب إذا عارضوا الاستيطان والاحتلال الإسرائيلى لأراضيهم، فإن هذا لا يعدو كونه ''عودة الإسلام'' ، أو كما يقول تعريف مستشرق معاصر شهير، إنه معارضة إسلامية للشعوب غير الإسلامية(١٠٤) ، وإنه مبدأ من المبادئ الإسلامية التى وُضِعَتْ فى القرن السابع الميلادى. قل إنه لا أهمية للتاريخ والسياسة والاقتصاد. فالإسلام هو الإسلام والشرق هو الشرق، ونرجوكم أن تأخذوا جميع أفكاركم عن اليسار وعن اليمين وعن الثورات وأن تعودوا بها إلى عالم ديزنى الخيالى.

وإذا كانت أمثال هذا الإطناب وهذه المزاعم ومظاهر الإنكار غير مألوفة لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع والاقتصاديين ودارسى العلوم الإنسانية بشتى مجالاتها فيما عدا الاستشراق، فالسبب واضح جلىّ، ألا وهو أن الاستشراق، مثل مادة موضوعه المفترضة، لم يسمح للأفكار بأن 'تنتهك' سكينته العميقة. ولكن المستشرقين المحدثين - أو 'خبراء المناطق' ، إذا أشرنا

إليهم بـاسمهم الجـديد - لم يعودوا يلجـأون إلى العزلة السلبـية فى أقـسام اللغات، بل على العكس، نجدهم قد استفادوا من نصيحة چيب فمعظمهم لا يتمـيزون اليوم عن غـيرهم من "الخبراء" و" المستشارين" فيمـا أطلق عليه هارولد لاسويل اسم علوم السـياسات(١٠٥) . وهكذا سرعـان ما رأينا إدراك وجود إمكانيات عسكرية ومتعلقة بالأمن القومى لقيام تحالفٍ ما مثل التحالف بين المتخـصص فى "تحليل الشـخصـية الوطنيـة" والخـبيـر فى المؤسسـات الإسلاميـة، تحقيقًا لنفع يُرْتَجَى إن لم يكن لشىء آخـر. وعلى أى حال فلقد كان "الغرب" يواجه منذ الحـرب العالمية الثـانية عَدُوًّا ذا نظام شمولىٍّ ذكى جمع لنـفسه حلفـاء من بين الأمم الشرقـية السـاذجة (الإفريقـية والآسـيوية والمتخلفـة). وهل يوجد سبيل لتطـويق ذلك العدو أفضل من مسـايرة العقل الشرقى غير المنطقى بطرائق لا يستطيع ابتكارها إلا المستشرق؟ وهكذا ظهرت الحيـل البارعـة مثل أسلوب التـرغيب والتـرهيب، وحلف التقـدم، وحلف جنوب شرقى آسـيا، وما إليـها، وكلهـا يقوم على "معـرفة" تقليدية أعـيد تنسيقها لتحسين معالجة موضوعها المفترض.

وهكذا، والقـلاقل الثـورية تجـتاح الـشرق الإسـلامى، يذكـرنا علمـاء الاجتمـاع بأن العرب يدمنون "الوظائف الشفـهية" (١٠٦) أى الكلام فقط، ويقول الاقـتصاديون - أو المـستشـرقون الذين 'أعيد تدويرهم' - إن بعض 'العناوين الرئيسية' مثل الرأسمـالية أو الاشتراكيـة لا تفى بأغراض الإسلام الحديث(١٠٧) . وفى الوقت الذى تعلو فيه موجة مناهضـة الإمبريالية وتوحّد العالم الشرقى كلـه، نجد أن المستشرق يدين هذه الحـركة برمتها لا باعـتبارها مصدر مضايقة فحسب بل باعتبارها إهانة موجهة للديموقراطيات الغربية. وفى الوقت الذى يواجه فيه العالم قضايا خطيـرة وذات أهمية عامة - مثل القضايا التى تتضمن خـطر الدمار النووى، والموارد الشحيحـة إلى حد ينذر بكارثة، والمطالب الإنسانية غير المسبوقة لتحـقيق المساواة والعدالة والتكافؤ الاقتصادى - يقوم السياسيون باستغلال الصور الكاريكاتورية الشعبية للشرق، ولا يقتصر مصـدر ذخيرتهم الأيديولوجيـة على أنصاف المتعلمـين من التكنوقراطيين بل

يضم كبار المتعلمين من المستشرقين. والمتخصصون ''الأسطوريون'' فى الشئون العربية ممن يعـملون فى وزارة الخارجية الأمريكـية يحذرون الناس من الخطط العربية للاستيلاء على العالم. أما الصينيون 'الخونة' ، و'أنصاف العرايا' من الهنود، والمسلمون ' السلبيون' فيوصفـون بأنهم نسور تريد أن تنهب عطايانا ''نحن'' ، ويُلعنون عندما ''نفقدهم'' ويلجأون إلى الشيوعية أو إلى غرائزهم الشرقية حيث لا تُرجى هدايتهم: إذ لا يكاد هذا يختلف عن ذاك.

وهذه المواقف الاستشراقية المعاصرة تغمـر الصحافة والتفكير الشعبى، إذ يُظن أن العرب قـوم يركبون الجمـال، إرهابيون، أنوفهم معـقوفة، فاسـقون مرتشون، وأن ثروتهم التى لا يستـحقونها إهانةٌ للحضارة الحقـيقية. وخلف ذلك دائمًا مـا يختبئ افـتراض أنه رغم انتمـاء المستهلكين الغـربيين إلى أقلية عـددية فى العالم، فـإن من حقـهم إما أن يمتـلكوا أو ينفقـوا (أو أن يمتلكوا وينفـقوا معًـا) غالبـية مـوارد العالم. لماذا؟ لأن المسـتهلك الغربـى، بخلاف الشرقى، إنسان حقيقى. ولا يوجد اليوم مثال أنصع على ما وصفه عبد الملك بأنه ''هيمنة الأقلـيات التى تملك'' والمركزية الإنسـانية المتـحالفـة مع المركزية الأوروبية: إن الغـربى الأبيض الذى ينتمى للطبقـة الوسطى يعتقد أنه يتـمتع بمزية إنسانية تمنحه الحق لا فى إدارة العالم غـير الأبيض فحسب بل أيضًا فى امتلاكه، لمجـرد كون ذلك العالم - تعريفًا - لا ينتمى للإنسـانية تمام الانتماء مثلنا ''نحن'' . كمـا لا يوجد مـثال أصفى من هذا على الـفكر المجرد من الصفات الإنسانية.

ومن زاوية معينة، تـعتبر جوانب قـصور الاستشراق، كـما سبق لى أن ذكرت، هى نفسها جوانب القصور الناجمة عن تجاهل إنسانية ثقافة أخرى أو شعب آخر أو منطقة جغرافـية ما، واختزالها إلى 'جوهر' ما، وتجريدها من صفاتها. ولكن الاستشراق قد خطا خطوة أبعد من ذلك، فهو يرى أن الشرق يقتصر وجوده على ما 'يُشاهَد'، بل وأنه ظل ثابتًا فى الزمان والمكان بالنسبة للغرب. فلقد بلغت درجة النجاح الباهر الذى حـققه الاستشراق فى مناهجه الوصفية والنصية حدًّا جعل الناس يعتبرون فترات بأسرها فى التاريخ الثقافى

والسياسي والاجتماعي للشرق مجرد مظاهر استجابة للغرب. فالغرب هو الفاعل، والشرق يقابله برد فعل سلبي. والغرب هو المُشاهِد والقاضي وهيئة المحلفين في كل قضية تتعلق بأي جانب من جوانب السلوك الشرقي. ومع ذلك فإذا كان التاريخ في القرن العشرين قد تسبب في تغيير جوهري في الشرق ومن أجل الشرق، فذلك مما يُذهل المستشرق، إذ لا يستطيع أن يدرك أن

> [أبناء الشرق] الجدد من الزعماء أو المفكرين أو راسمي السياسات قد تعلموا [إلى حد ما] دروسًا كثيرة من كدح أسلافهم المضني، كما أعانتهم على ذلك التحولات البنيوية والمؤسسية التي أُنجزت في الفترة الوسطى وأنهم أصبحوا يتمتعون بحرية أكبر في صوغ مستقبل بلدانهم، إلى جانب أنهم قد اكتسبوا أيضًا قدرًا كبيرًا من الثقة، وربما نزعة عدوانية طفيفة كذلك، كما إنهم لم يعودوا يعملون على أمل الظفر بحكم لصالحهم من هيئة المحلفين الخفية في الغرب، فهم لا يُجرون حوارهم مع الغرب بل مع زملائهم المواطنين(١٠٨).

أضف إلى ذلك أن المستشرق يفترض أن ظهور ما لم تهيئه النصوص لظهوره قد ظهر إما نتيجة تحريض خارجي في الشرق أو بسبب التفاهات الشرقية الضالة. ولا يوجد نص من النصوص الاستشراقية التي كتبت عن الإسلام، حتى ذلك المصنف الجامع **تاريخ كيمبريدج للإسلام**، يستطيع أن يهيئ قارئه لما حدث منذ عام ١٩٤٨ في مصر وفلسطين والعراق وسوريا ولبنان أو اليمن شماله وجنوبه. وعندما تعجز العقائد الجامدة عن الإسلام عن مَدِّ يد العون، حتى لأشد المستشرقين تفاؤلاً، يبدأ اللجوء إلى رطانة العلوم الاجتماعية الاستشراقية، وإلى بعض التجريدات التي يمكن تسويقها مثل النُّخَب والاستقرار السياسي، والتحديث، والتنمية المؤسسية، وقد اصطبغت جميعها بالصبغة المميزة للحكمة الاستشراقية. وفي غضون ذلك ينشأ صَدْعٌ يتسع ويزداد خطره ليفصل بين الشرق والغرب.

والأزمة الراهنة تجسد التفاوت بين النصوص والواقع تجسيدًا صارخًا.

لكننى لا أريد أن أقتصر فى هذه الدراسة للاستشراق على كشف مصادر آراء الاستشراق بل أن أتأمل أيضًا أهميته، فالمثقف المعاصر يرى مُحقًّا أنه إذا تجاهل جزءًا من العالم لأنه أصبح يتطاول عليه، كان معنى ذلك تجاهل الواقع وتجنبه. وما أكثر ما كان دارسو العلوم الإنسانية يقصرون اهتمامهم على موضوعات بحث مستقلة، فلم يرقبوا أو يتعلموا من مبحث مثل الاستشراق الذى كان طموحه الدائب أن يحيط بعالم **كامل**، لا بقسم منه يتيسر رسم حدوده مثل مؤلفات مؤلف واحد أو مجموعة من النصوص. ومع ذلك، فإلى جانب بعض 'أستار الأمن' الأكاديمية مثل ''التاريخ'' أو ''الأدب'' أو ''العلوم الإنسانية'' ، ورغم طموحات الاستشراق الكبيرة، فإنه منغمس فى الظروف التاريخية الدنيوية، وهو الانغماس الذى يحاول أن يخفيه بقناع العلمية المفرطة التى كثيرًا ما يتباهى بها وبدعوى العقلانية. ويستطيع المفكر المعاصر أن يتعلم من الاستشراق كيف يَحُدُّ أو يُوَسِّعُ، بمنهج واقعى، من نطاق مزاعم مبحثه، من ناحية، وأن يرى من ناحية أخرى الساحة الإنسانية (أو ساحة القلب، مُضْغَة اللحم والدم، كما كان الشاعر ييتس يسميها) التى تشهد مولد النصوص والرؤى والمناهج والمباحث العلمية، وتشهد نموها وازدهارها ثم تدهورها. والبحث فى الاستشراق يعنى كذلك طرح الطرائق الفكرية اللازمة لمعالجة المشكلات المنهجية التى قدمها التاريخ فى مادة موضوعه، إن صح هذا التعبير، أى الشرق. ولكن علينا قبل ذلك، فى واقع الأمر، أن نَطَّلِعَ على القيم الإنسانية التى كاد الاستشراق، بخبراته وأبنيته، أن يلغيها.

الفصل

الثاني

2

أبنية الاستشراق

وإعادة بنائها

"عندمـا قام السيـد عمـر، نقيب الأشـراف . . . بتزويج ابنة له منذ خمس وأربعين سنة تقريبًا، سـار أمام موكب الزفاف زجل كان قـد شق بطنه وأخرج قسمًـا كبيرًا من أمعـائه وضعه أمامـه على صينية فضـية : وبعد انفـضاض الموكب أعاد المعى إلى مكانهـا ومكث فى منزله أيامًا كثيرة قبل أن يشفى من عواقب تلك الفعلة الحمقاء والمقززة".

إدوارد وليم لين، **وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم.**

في حالة سقوط مـثل هذه الامبراطورية، سواء كان ذلك بثورة فى القسطنطينية أو بتوالي تمزيق أوصالها، فسوف تنال كل دولة من الدول الأوروبية، باسم فرض الحماية، نصيبًا معينًا وفقًا لما ينص عليه المؤتمر من شروط. وهذه المحميات، بعد تعريفها ورسم حدودها فيما يتعلق بمساحة كل منها، وفقًا لجيـرانها وأمن حدودها وتقارب أديانها وأخلاقها ومـصالحها . . . لا تخضع إلا لسيادة الدول الأوروبية. وهذه السيادة، المُعرَّفة على هذا النحو، والمنصوص عليها كحق أوروبي، سوف تتمـثل أساسًا في حق احتلال جـزء معين من الأرض، أو السواحل، حتي تنشئ فـيه إما مدنًا حـرة أو مستعـمرات أوروبية، أو مـوانئ أو مرافئ تجارية . . . ولن يتـأتى ذلك إلا بفرض حماية مسلحة وواهبـة للحضارة بحيث تمارسها كل دولة على محميـتها لتكفل وجودها وعناصر قوميتها تحت لواء قومية أكثر قوة .

ألفونص دى لامارتين

رحلة فى الشرق

أولاً: حدودٌ أعادوا رسمها، وقضايا أعادوا تعريفها ودينٌ جعلوه علمانيًا

توفى جوستاف فلوبير فى عام ١٨٨٠ قبل أن ينتهى من كتابة روايته **بوفار وبيكوشيه** وهى رواية موسوعية فكاهية عن انحطاط المعرفة وتفاهة الجهد البشرى. ومع ذلك فإن الخطوط العريضة لرؤيته واضحة، وتدعمها بوضوح التفصيلات المستفيضة فى الرواية. والبطلان اللذان تحمل الرواية اسميهما موظفان كتابيان من الطبقة البورچوازية، وعندما يرث أحدهما تركة كبيرة على غير انتظار يقرران التقاعد وترك المدينة للعيش فى ضيعة ريفية حتى يفعلا كل ما يريدان (''نفعل كل ما نريد!'') وحسبما يصور فلوبير ما يحدث لهما حين 'يفعلان ما يريدانه'، يقوم بوفار وبيكوشيه بجولة واسعة، عملية ونظرية، فى الزراعة والتاريخ والكيمياء والتعليم وعلم الآثار والأدب، ويخرجان بنتائج دائمًا ما تقصر عن بلوغ النجاح، فهما يطوفان بحقول العلم مثل المسافر فى الزمن والمعرفة، فيشهدان ضروبًا من خيبة الأمل والكوارث

وألوان الخذلان التى يعهدها الهواة غير الملهمين. والواقع أن ما يمران به يمثل الخبرة الكاملة لانقشاع الوهم فى القرن التاسع عشر، ومعنى ذلك أن "أفراد البورجوازية الظافرين" - بتعبير شارل مورازيه - يتحولون إلى ضحايا يتعثرون بسبب مستوى تفكيرهم العادى وعجزهم الذى يحول دون تميزهم. فكل حماس يذوى ويتحول إلى قالب لفظى ممل، وكل مبحث علمى أو نوع من أنواع المعرفة يتحول من الأمل والقوة إلى الفوضى والخراب والحزن.

ومن بين الصور التمهيدية التى أعدها فلوبير لختام هذا المشهد العام لليأس صورتان جديرتان باهتمامنا الخاص هنا، الأولى صورة الرجلين وهما يناقشان مستقبل الجنس البشرى: إذ إن بيكوشيه يرى "مستقبل الإنسانية من خلال زجاج معتم" وبوڤار يراه مشرقًا "وضاءً!"، فهو يقول:

> الإنسان الحديث يتقدم، وسوف تقوم آسيا بتجديد أوروبا. هذا هو القانون التاريخى الذى يقضى بأن تنتقل الحضارة من الشرق إلى الغرب... أخيرًا سوف تلتحم هاتان الصورتان من صور الإنسان[1].

وهذا الصدى الواضح لأفكار كينيه يمثل ابتداء دورة أخرى من دورات الحماس وخيبة الأمل التى سوف يمر بها الرجلان. ويتضح من المذكرات التحضيرية التى كتبها فلوبير للرواية أن هذا 'المشروع' الذى يتوقعه بوڤار لن يختلف مصيره عن مصير مشروعاته الأخرى، إذ سوف يصطدم بالواقع الذى يوقف سيره - ويتمثل الواقع هذه المرة فى الظهور المفاجئ لرجال الشرطة الفرنسية الذين يتهمونه بالفسق والفجور. وبعد سطور قليلة تظهر الصورة الثانية التى تهمنا، حين يعترف الرجلان معًا وفى نفس الوقت لبعضهما البعض أنهما يرغبان سرًّا فى العمل بنسخ المخطوطات، فيطلبان صناعة قمطر يتسع لعمل شخصين، ويشتريان الكتب والأقلام الرصاص والممحاوات ثم - عندما ينتهى فلوبير من رسم الصورة - يبدآن العمل. وهكذا يتدهور حال بوڤار وبيكوشيه من موقف من يحاول 'خوض غمار' المعرفة وتطبيقها مباشرةً، إلى حد ما، إلى موقف الذى يَنْقُلُ، آخر الأمر، نَقْلاً سلبيًّا من نصٍّ لنص.

ورغم أن فلوبير لا يفصح إفصاحًا كاملاً عن رؤية بوڤار لتجديد أوروبا على يدى آسيا، فنحن نستطيع شرحها (وشرح ما انتهت إليه على مكتب النُّسَّاخ) بعدة طرائق مهمة، فهذه الرؤية، مثل الكثير من رؤى الرجلين الأخرى، رؤية **عالمية** وهى رؤية **لإعادة البناء** وهى تمثل ما كان فلوبير يرى أنه ولع القرن التاسع عشر بإعادة بناء العالم وفقًا لرؤية إبداعية أى خيالية تصحبها أحيانًا تقنية علمية من نوع خاص، ومن الرؤى التى يقصدها فلوبير الأعمال اليوتوبية أو الطوباوية التى كتبها سان-سيمون وفورييه، وطرائق التجديد العلمى للبشرية التى تَصَوَّرَهَا أوجست كونت، وجميع الأديان التقنية أو العلمانية التى كان يُرَوِّج لها دعاة الأيديولوجيا، والمنطقية الوضعية، والمذاهب الانتقائية، والعلوم الغيبية، والإتجاهات التقليدية والمثالية مثل ديستوت دى تراسى، وكبانى، وميشيليه، وكوزان، وبرودون، وكورنوه، وكابيه، وچانيه، ولامينيه[٢]. ويعتنق بوڤار وبيكوشيه شتى مذاهب هذه الشخصيات على امتداد الرواية، ثم ينتقلان بعد تدميرها إلى البحث عن مذاهب أحدث دون تحقيق نتائج أفضل.

وتعتبر جذور أمثال هذه الطموحات 'التنقيحية' جذورًا رومانسية ذات طابع بالغ الخصوصية. ولابد أن نتذكر إلى أى حد كان الجانب الأكبر من المشروع الروحى والفكرى للقرن الثامن عشر يمثل 'لاهوتًا أعيد تكوينه'، ويطلق عليه م. هـ. إبرامز تعبير 'المذهب الطبيعى للأسباب الخارقة'، وانتقل هذا النمط الفكرى إلى المواقف الفكرية المميزة للقرن التاسع والتى يهجوها فلوبير فى **بوڤار وبيكوشيه**. وهكذا فإن فكرة التجديد تشير، كما يقول إبرامز، إلى

> اتجاه رومانسى بارز، تلا اتجاهى العقلانية واللياقة اللذين جاء بهما عصر التنوير. . . [يرمى إلى العودة إلى] الدراما المطلقة والأسرار التى تتجاوز العقلانية فى القصة والعقائد المسيحية، وإلى الصراعات العنيفة والانقلابات المفاجئة فى الحياة الباطنة المسيحية وتدور حول التضاد بين كل نقيضين: الهلاك والخلق، والجحيم والجنة، والنفى والتلاقى، والموت والبعث، والاكتئاب

والفرح، وفـقدان الفردوس واسـتعادة الفـردوس. . . ولما كان الكتاب الـرومانسيـون يعيـشون بعـد عصر التنـوير، وهو أمر محـتوم، فقـد بعثوا الحـياة فى هذه المسائل القـديمة فى صورة مخـتلفة، إذ آلـوا على أنفسـهم أن ينقذوا النظرة الشـاملة إلى تاريخ الإنسان وقَـدَرِه، والنماذج الوجـودية، والقيم الأساسـية لتـراثهم الدينى، بإعادة تكوينـها بأسلوب يكفل لهـا أن تكون مقبولة عقلانيًّا إلى جانب دورها فى الحياة الشعورية، مؤقتًا[٣].

وأما مـا كان بوڤار يرمى إليه بإشـارته إلى تجديد أوروبا على يَدَىْ آسـيا فيـعتـبر فكرة رومـانسيـة بالغة النفـوذ والتأثيـر، إذ كان فريدريش شلـيجل ونوڤاليس، مثلاً، يحثان أبناء وطنهما، ويحثان الأوروبيين بصفة عامة، على دراسة الهند دراسـة مفصلة، لأن ثقافـة الهند ودينها يستطيعـان هزيمة النزعة المادية والآلية (والمذهب الجمهورى) فى الثقـافة الغربية، قائلين إن هذه الهزيمة من شأنها أن تنشىء أوروبا جـديدة بُعثت فيها الحـيوية، وتُطِلُّ علينا فى هذه ' الوصفة' صور الكتـاب المقدس عن الموت والبـعث والخلاص. أضف إلى ذلك أن المشروع الاسـتشراقى الرومانسى لم يكن مـجرد مثال خـاص لاتجاه عام، بل كان قـوة جبارة ساهمت فى تكوين هذا الاتجاه، على نحـو ما جاء فى الحجـج المُقْنِعة التى أقـامها ريمون شـواب على ذلك فى كـتابه **النهـضة الشرقية**. ولكن قيمة آسيا لم تكن ترجع إلى آسيا نفسها بقدر ما كانت ترجع إلى **نفعها** لأوروبا الحديثة. وهكذا فإن كل من أتقن لغة شرقية، مثل شليجل أو فرانتس بوپ، كان يعتبر بطلاً روحيًّا، أو فارسًا شاردًا يعود لأوروبا حاملاً الوعى بالرسالة المقدسة التى فقدتها. وكان هذا الوعى على وجه الدقة هو ما واصلت الأديان العلمـانية - التى صورها فلوبيـر - حمله فى القـرن التاسع عشر. ولم يكن أوجست كونت - مثل بوڤار - يقل عن شليجل ووردزورث وشاتوبريان استمساكًا ودعوة إلى أسطورة علمانية تنتمى لما بعد عصر التنوير، وكانت خطوطها العريضة مسيحية بلا مراء.

وقد جعل فلوبير بطلى الرواية، بوڤار وبيكوشيه، يستعرضان جميع الأفكار 'التنقيحية' من البداية حتى النهاية التى تتسم بانحطاط فكاهى، فلفت الأنظار بذلك إلى الخلل البشرى الذى تشترك فيه جميع المشروعات. كان يدرك خير الإدراك مدى الصلف البالغ الخبث الذى يكمن خلف الفكرة الشائعة ''بتجديد أوروبا على يدى آسيا''، فلم يكن من الممكن أن يصبح ''لأوروبا'' أو '' آسيا'' معنى لولا الأسلوب الذى توصل به الحالمون فى تحويل مساحات جغرافية شاسعة إلى كيانات يمكن معالجتها والتحكم فيها. وكانت أوروبا وآسيا إذن، فى جوهر الأمر، أوروبا **التى تنتمى إلينا** وآسيا التى **تنتمى إلينا** أى إنهما كانتا **إرداتنا** و**الصورتين** اللتين رسمناهما لهما، كما قال شوپنهاور. وكانت القوانين التاريخية فى حقيقتها قوانين **المؤرخين**، مثلما كانت ''الصورتان من صور الإنسان'' - اللتان وردتا فى عبارة بوڤار - لا تشيران إلى واقع فعلي بقدر ما تكشفان عن القدرة الأوروبية على إضفاء مسحة من الحتمية على فواصل التمييز التى وضعها الإنسان. وأما النصف الآخر من العبارة - وهو ''سوف تلتحمان أخيرًا'' - فيقصد بها فلوبير السخرية من عدم اكتراث العلم، فى مرح، بالواقع الفعلى، وهو علم يقوم بتشريح وصهر الكيانات البشرية كأنها مواد خامدة إلى حد بعيد. لكنه لم يكن يسخر من العلم على إطلاقه، بل من العلم الملتهب حماسة، أو العلم الأوروبى 'المسيانى' أى القائم على الأمل فى الخلاص، والذى كانت من انتصاراته ثورات فاشلة، وحروب، وظُلم، وشهية يستحيل تلقينها تدفع صاحبها إلى محاولة التطبيق الفورى للأفكار النظرية الجليلة بصورة خيالية. وأما ما لم يحسب ذلك العلم، أو تلك المعرفة، حسابه يومًا ما فهو الانفصال الراسخ فى أعماق ذلك العلم - وهو انفصال غير حميد وإن لم يسبب له حرجًا - بينه وبين الواقع بل ومقاومة الواقع له. فعندما 'يلعب' بوڤار دور العالِم، يفترض بسذاجة أن العلم موجود وحسب، وأن الواقع هو ما يقول العلم إنه واقع، وأنه لا أهمية لكون العالِم أحمقَ أو حالمًا، فهو لا يستطيع أن يرى (مثلما لا يستطيع كل من يفكر بهذا الأسلوب أن يرى) أن الشرق قد لا

يرغب فى تجديد أوروبا، أو أن أوروبا لم تكن توشك أن تنصهر بصورة ديموقراطية مع الآسيويين من ذوى البشرة الصفراء أو السمراء. وباختصار فإن هذا العالِم لا يدرك فى علمه إرادة السلطة التى تغذو جهوده وتفسد طموحاته، وهى إرادة أنانية.

ويحرص فلوبير، بطبيعة الحال، على أن يجعل الأحمقيْن المسكينيْن اللذيْن يصورهما يكتويان بنار هذه الصعوبات، إذ يتعلم بوڤار وبيكوشيه أنه من الأفضل لهما ألاَّ يتعاملا بالأفكار وبالواقع معًا. وتقدم خاتمة الرواية صورة للرجلين وقد أصبحا يقنعان تمامًا بنسخ ما يفضلانه من أفكار ونقلها بأمانة من الكتب إلى الأوراق، أى إن المعرفة لم تعد تتطلب التطبيق على الواقع، فالمعرفة هى ما ينتقل فى صمت ودون تعليق من نصٍّ إلى نصّ، وأصبحت الأفكار تُذاع وتُنشر دون أن تنسب لمؤلف معروف، ويكررها من يكررها دون نسبتها إلى صاحبها، إذ أصبحت، حرفيًا، أفكارًا مُتَلَقَّاةً، بمعنى أنها مُتَقَبَّلَةٌ أو مقبولة، فالعبرة فقط **بوجودها**، حتى يكررها البعض، ويُرجعوا صداها، ثم يرجعوا صداها من جديد، دون إبداء رأى فيها.

وتمثل هذه الحادثة القصيرة، بشكلها المضغوط إلى حد بعيد، والمقتطفة من المذكرات التى كتبها فلوبير لروايته **بوڤار وبيكوشيه**، الإطار الذى تقع فيه أبنية الاستشراق الحديثة بصفة محددة، فما الاستشراق على أية حال إلا مبحث واحد من بين الأديان العلمانية (وشبه الدينية) التى اتسم بها الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر. ولقد سبق لنا تحديد صفات النطاق العام للأفكار المتعلقة بالشرق، وهو الذى ورثته أوروبا من العصور الوسطى وعصر النهضة، وكان الإسلام يمثل جوهر الشرق فى هذا الإطار. أما فى القرن الثامن عشر فقد برز عدد من العناصر الجديدة المتضافرة، والتى كانت تُلْمِحُ إلى قدوم مرحلة النزعة التبشيرية، وهى التى أعاد فلوبير فيما بعد رسم خطوطها العريضة.

ومن هذه العناصر بدايةُ انفتاح الشرق انفتاحًا كبيرًا تجاوز الأراضى

الإسلامية. وكان هذا التغير الكميّ، إلى حد كبير، من ثمار الاستمرار والتوسع فى المكتشفات الأوروبية لسائر مناطق العالم. وازداد تأثير أدب الرحلات، واليوتوبيات الخيالية، والرحلات " الأخلاقية"، وكتابة التقارير العلمية، زيادة أدت إلى زيادة تحديد وتوسيع صورة الشرق. فإذا كان الاستشراق يَدِينُ أساسًا للمكتشفات الشرقية الخصبة التى قام بها أنكتيل وجونز، فى الثلث الأخير من القرن، فلابد من رؤية هذه فى السياق الأوسع الذى اشترك فى إنشائه كوك و بوجانفيل، مع رحلات تورنفور وأدانسون، وكتاب **تاريخ الرحلات إلى الأراضى الجنوبية** الذى كتبه الفرنسى شارل بروس، الذى اشتهر بلقب بريزيدان دى بروس، والتجار الفرنسيون فى المحيط الهادئ، والمبشرون اليسوعيون فى الصين والأمريكتين، واستكشافات وليم دامبيار، الانجليزى، وما كتبه عنها، وما لا يحصى من التأملات فى مسائل العماليق، وسكان پاتاجونيا فى أمريكا الجنوبية، والمتوحشين، والسكان الأصليين، وشائهى الخلقة، وهم من كان يُفتَرض أنهم يقطنون فى أقصى الشرق والغرب والشمال والجنوب بالنسبة لأوروبا. ولكن جميع أمثال هذه الآفاق المستمرة فى التوسع كانت تحافظ على موقع أوروبا الثابت فى المركز، بامتيازاته الخاصة، باعتباره مُشاهِدًا أو مُرَاقِبًا، بصفة رئيسية، (أو، بالعكس، باعتباره يُشاهَد أو يُراقَب بصفة أساسية على نحو ما نرى فى الكتاب الذى كتبه أوليڤر جولد سميث بعنوان **المواطن العالمى**، وهو مجموعة خطابات نسبها المؤلف إلى كاتب صينى يقيم فى لندن، ويصف الأحوال فيها)، بل إن انطلاق أوروبا خارج حدودها كان يصحبه دعم لإحساسها بالقوة الثقافية، إذ أنشأت المستعمرات وثَبَّتَتْ المنظورات القائمة على المركزية العنصرية استنادًا إلى حكايات الرحالة إلى جانب المؤسسات الكبرى مثل شتى الشركات الخاصة بالهند.

ومن هذه العناصر كذلك نشأةُ موقف يستند إلى معرفة أدق تجاه كل ما هو أجنبى وغريب، وهو الموقف الذى ساعد فى تشكيله الرحالة والمكتشفون إلى جانب المؤرخين الذين كانوا يرون أن مقارنة الخبرة الأوروبية بالحضارات

الأخرى، وكذلك الحضارات الأعـرق، تعود على الناس بالفائدة. وكان ذلك التيار القوى فى الأنثـروپولوجيا التاريخية فى القـرن الثامن عشر، وهو الذى يصفه الباحثون بأنه 'مواجهة بين الأرباب'، يعنى أن جيبون كان يستطيع أن يستشف دروس تدهور روما فى نهضـة الإسلام، مثلما كان ڤيكو يستطيع أن يفهم الحضارة الحديثة على ضوء البدايات الرائعة الأولى للحضارات الوحشية الشاعـرية. وهكذا فإذا كان المؤرخون فى عـصر النهضة يُصـدرون أحكامهم 'الجامدة' على الشرق باعتباره عَدُوًّا، نجد مؤرخى عصر النـهضة يواجهون خصائص الشرق 'الغريبة' بِقَدْرٍ ما من الموضوعية أو عدم التحيز، إلى جانب محاولة محدودةٍ للتعامل مباشرة مع مادة المصادر الشرقية، وربما يكون السبب أن هذا الأسلوب كـان يساعد الأوروبـى على فهم ذاته فـهمًا أفـضل. ومن الأمثلة على التـغير فى الموقف ترجمـة چورچ سيل للقرآن الكريم والتمـهيد الذى قدم به لها. إذ إن سيل حاول تناول الـتاريخ العربى من مدخل المصادر العـربية، كـما إنه سـمح للمـفسـرين المسلمين للنص المقـدس بأن يتحـدثوا بألسنتهم(٥). وكان المذهـب المقارن البسـيط عند سـيل، وعلى امتـداد القرن الثامن عـشر كله، يمثل مرحلة مـبكرة من مراحل تطور المبـاحث المقارنة (فى فقـه اللغة، والتشـريح، والفقـة القانونى، والدين) وهى التى أصـبحت من مفاخر المنهج فى القرن التاسع عشر.

ولكن بعض المفكرين كـانوا يميلون إلى تجاوز الـدراسة المقارنـة، وتجاوز استـقصاءاتها الحـصيفة للجنس البـشرى من ''الصين إلى پيرو''، من خلال التعاطف الذى يبلغ حـد التوحد مع الغير. وهذا عـنصر ثالث برز فى القرن الثامن عشر فمهد الطريق أمام الاستشراق الحديث. وما ندعوه اليوم بالمدرسة 'التاريخية' أو المذهب التاريخى فكرة أتى بها القرن الثامن عشر، فكان ڤيكو وهيردر وهامـان، وغيرهم، يعـتقدون أن جـميع الثقـافات تتسم بالتـماسك العضوى والداخلى، وأنها ترتبط جميعًا بروحٍ ما، أو عبقرية، أو 'مناخ' ما، أو بفكرة قـومية لا يسـتطيع الأجنبى أن يختـرقهـا إلا بالتعاطف الـتاريخى.

وهكذا كان كتـاب هيردر بعنوان **أفكار عن فلسفة تاريخ الإنسان** (١٧٨٤ - ١٧٩١) يمثل استعراضًا بانوراميًّا لشتى الثقافات، وقد تخللت كل منها روح خـلاقة مـعادية، واسـتحـال دخول أى منـها إلا على المراقب الذى يضـحى بتعصـبه للتعاطف. وكـان عقل ابن القرن الثامن عـشر، الذى تشرب الحس التاريخى الشـعبى والتعددى الذى كان هيـردر وآخرون ينادون به[٦]، يستطيع اختراق الجُدْران المَذْهبـية المقامة بين الغرب والإسلام، وأن يرى عناصـر خفية للقرابة بينه وبين الشرق. ويُعتبر نابليون مـثالاً شهيرًا على التوحُّد (الذى عادة ما يكون انتقائيًّا) من خلال التعاطف، ويعتبـر موزار مثالاً آخر. ففى **الناى السـحرى** (حـيث تختلط القـوانين الماسـونية برؤى لـلشرق الحـميـد) وفى **الاختطاف من السراى** نرى صورة تمثل الشهامة والنخوة الإنسانية فى الشرق. وكانت قدرة هذا العامل على اجتذاب موزار بتعـاطفه نحو الشرق تفوق كثيرًا قدرة الأشكال الحديثة للموسيقى "التركية".

ومع ذلك فمن أصعب الأمور أن نفصل هذه الرؤى الحدسية للشرق عند موزار عن شـتى الصور التى تمثل الشـرق باعتـباره مكانًا غريبًـا قبل الحـركة الرومانسية وفى أثنائها، إذ إن الاستشراق الشعبى فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر بلغ حد "الموضة" الشديدة القوة. ولكننا لا نستطيع أن نفصل حتى بين هذه "الموضة" - التى يسهل التعرف عليـها فى أعمال وليم بيكفـورد، وبايرون، وتومـاس مـور، وجـوته - وبين الاهتـمـام بالحكايات القوطيـة، أى حكايات الغمـوض والرعب والإثارة، وأشعـار وقصص الحب البرئ أو الحـياة الرعوية شبـه القروسطية، ومـشاهد أو رؤى البهاء الهـمجى والقسـوة الوحشيـة. وهكذا كانت صور تمثـيل الشرق ترتبط بالسـجون التى صممهـا المهندس بيرانيزى وأحيانًا بأجواء اللوحات التى رسـمها تيوبولو ذات الفخامـة والروعة، وفى أحيان أخـرى بالسمو الغريب الذى تـصوره لوحات أواخر القرن الثـامن عشر[٧]. وبعد ذلك، فى القـرن التاسع عشـر، نجد أن اللوحـات الخاصـة بالشـرق فى أعمـال ديلاكـروا والعـشرات من الرسـامين الآخرين، من فـرنسيين وبريطانيين، دون مبـالغة، قد حـولت الرؤى الذهنية

للشرق إلى صور بصرية وأصبحت لها حياتها الخاصة (وإن كان من المحتوم، للأسف، أن يَضِنَّ هذا الكتاب عليها بالحديث). كان الشرق يرتبط بمعان تتراوح ما بين اللذة الحسية، والأمل، والرعب، والسمو، ومسرات الشاعرية البريئة، والطاقة الجارفة، بمعنى أن صورة الشرق فى المخيلة الاستشراقية الأوروبية قبل الحركة الرومانسية والثورة الصناعية فى أواخر القرن الثامن عشر كانت فى الواقع صورة تقبل التغيير والتلون مثل الحرباء، وأصبح يشار إليها بصفة "الشرقى" أو "الشرقية"(٨)، ولكن قدوم الاستشراق الأكاديمى أدى إلى الحد كثيرًا من طابع هذه الصورة للشرق ومن حرية حركتها.

وأما رابع العناصر التى مهدت الطريق لقيام أبنية الاستشراق الحديث فكان يتمثل فى نزعة جارفة إلى تصنيف الطبيعة والبشر فى أنماط، وأعظم اسمين فى هذا الصدد هما، بطبيعة الحال، لينيوس، عالم النبات السويدى، وبيفون، عالم الطبيعة الفرنسى. ولكن الحركة الفكرية التى ينتميان إليها كانت واسعة الانتشار، وهى التى جعلت ما يسمى 'الامتداد الجسدى' - أى الطابع المادى الذى يميز الأشياء بعضها عن بعض - يتحول من كونه صورة ظاهرة إلى اعتباره قياسات دقيقة للعناصر التى تشكل خصائصه، وسرعان ما أصبحت هذه الحركة تشمل تحويل كل ما له ' امتداد' أو وجود معنوى أو فكرى أو روحى إلى أنماط محددة. فلقد قال لينيوس إن كل ملاحظة نسجلها عن أى نمط طبيعى "يجب أن تكون نتيجة للعدد وللشكل وللنسب القائمة وللحالة" والواقع أننا إذا نظرنا فى كل ما كتبه كانط أو ديديرو أو چونسون فسوف نستشف وَلَعًا مماثلاً بتكبير وتضخيم ملامح عامة، واختزال أعداد هائلة من 'الأشياء' حتى تنحصر فى عدد أقل من **الأنماط** التى يمكن تنظيمها ووصفها. وكان كل نمط فى التاريخ الطبيعى وفى الأنثروبولوچيا وفى التعميمات الثقافية يتخذ **طابعًا خاصًا** مُحَدَّدًا يتيح للمراقب أن يسميه اسمًا مُعَيَّنًا، وكذلك، كما يقول فوكوه، أن "يتحكم فى اشتقاقه". وكانت هذه الأنماط والطباع تنتمى إلى نظام معين، أى إلى شبكة من التعميمات التى يرتبط بعضها بالبعض، وهكذا، كما يقول فوكوه:

لابد أن نتوسل فى كل تسمية بالعلاقة التى تربط الاسم الجديد بجميع الأسماء الأخرى الممكنة. ومعرفةُ ما ينتمى إلى شىء مفرد انتماءً صحيحًا تستلزم الاطلاع على تصنيف كل الأشياء الأخرى أو إمكان تصنيفها[٩].

ونحن نجد فى كتابات الفلاسفة والمؤرخين والموسوعيين وكُتَّاب المقالات أن الطابع الشخصى الذى يعتبر اسمًا يظهر فى صورة التصنيف الفسيولوجى والأخلاقى أو المعنوى معًا، إذ نجد، على سبيل المثال، نمط الإنسان الذى يعيش على الفطرة، ونمط الأوروبى، والآسيوى وهلم جرًا. وتظهر هذه الأنماط عند لينيوس بطبيعة الحال، ولكنها تظهر أيضًا فى كتابات مونتسكيو، وجونسون، وبلومنباخ، وسومرنج، وكانط، كما نجد أن الخصائص الفسيولوچية والأخلاقية موزعة بالتساوى تقريبا، إذ يوصف الأمريكى بأنه "أحمر اللون، سريع الغضب، منتصب القامة"، والآسيوى بأنه " أصفر اللون، مكتئب المزاج، متصلب القامة"، والإفريقى بأنه "أسود اللون، بليد الطبع، متهاون منحل"[١٠]. ولكن أمثال هذه التسميات النوعية تكتسب قوة وسلطة عندما يربط المفكرون بينها وبين أصول كل ' شخصية' أى باعتبار أن هذه الأصول تمثل نمطًا وراثيًا. فعند ڤيكو وروسو، على سبيل المثال، تزداد قوة التعميم الأخلاقى بفضل الدقة التى يراعيانها فى محاولة إقامة الحجة على أن القضايا الراهنة - الأخلاقية والفلسفية بل واللغوية - تَدِينُ بتكوينها ونشأتها إلى هذه الأشكال الدرامية التى تكاد تكون أنماطًا فطرية، كالإنسان البدائى والعماليق والأبطال. وهكذا كان الشرقى يشار إليه باستخدام هذه الصفات الوراثية العالمية والعامة، مثل حالته "البدائية"، وخصائصه الأولية، وخلفيته الروحية الخاصة.

وتمثل العناصر الأربعة التى وصفتها - وهى التوسع، والمواجهة التاريخية، والتعاطف، والتصنيف - التيارات الفكرية فى القرن الثامن عشر التى يعتمد عليها قيام الأبنية الفكرية والمؤسسية المحددة للاستشراق الحديث،

ولولاها ما نشأ الاستشراق، على نحـو ما سوف نرى بعد قليل. وإلى جانب ذلك كانت هذه العناصر من وراء تحرير الشرق بصفـة عامة، والإسلام بصفة خاصة، من منظور الفحص الدينى الضـيق النطاق الذى كان الغرب المسيحى يتخذه فى دراسـتهما (والحكم عليهـما). وبعبارة أخرى نقول إن الاسـتشراق الحديث مسـتمد من عناصر العلمانيـة فى الثقافية الأوروبيـة فى القرن الثامن عشر. فالعنصر الأول، وهو التـوسع فى مفهوم الشرق جغرافيًّا وامتداده إلى مسافات أبعد، أدى مؤقتًـا إلى التحلُّل من الإطار المرسوم فى الكتاب المقدس بل وإذابة ذلك الإطار إلى حد كـبير، فلم تعد النقاط المرجـعية هى المسيـحية واليهودية، بتاريخهـما وجغرافيتهما المتواضعـتين نوعًا ما، بل أصبحت تَضُمُّ الهند والصين واليـابان وسـومر، والـبوذية واللغـة السنسكريـتيـة، والمذهب الزرادشتى، وديانة مانو الهندية القديمة. والعنصر الثانى هو تدعيم القدرة على التعامل تاريخيًّا مع الثقافـات غير الأوروبية وغيـر اليهودية المسيـحية (دون اختـزالها لتصبح من مـوضوعات السـياسة الكنسـية) وذلك مع زيادة النظرة الراديكالية إلى التاريخ، بحيث أصبح تفهم أوروبا يعنى كذلك تفهم العلاقات الموضوعية بين أوروبا وبين تخـومها الزمنية والثقافية التى كـان الوصول إليها محالاً مـن قبل. وقد تحقـقت بمعنى من المعانى فكرة چون السيجوڤى بعقد مؤتمر بين الشرق وأوروبا، وإن كان ذلك بأسلوب علمانىٍّ خالص، إذ استطاع چيبون أن يتناول شخصية النبى محمد عليـه السلام باعتباره شخصية تاريخية أثرت فى أوروبا لا باعتباره كافرًا شيطانيًّا يتراوح موقفه ما بين السحر والنبوءة الكاذبة. والعنصر الـثالث هو التوحـد الوجدانى مع بعض المناطق والثقـافات التى لا ينتمى الأوروبى إليهـا، وهو الذى قهر 'عناد' الذات والهوية، بمعنى الاستقطاب المتمثل فى تصور وجود مجـتمع من المؤمنين المتهيئين للقتال الذين يواجهون جحـافل الهمجيين العرمرم، وهكذا لم تعد حدود أوروبا المـسيحية تعتبر ضربًا من المناطق الجمركيـة؛ واكتسبت الأفكار الخاصة بالترابط الإنسانى وإمكانات الإنسـان شرعيـة عامـة بالغة الإتسـاع أى بريئة من ضـيق النظرة. والعنصـر الرابع هو التكاثر الدائب والمنتظم للتـصنيفـات الموضوعيـة للجنس

البشرى، نتيجة تشذيب وتنقيح إمكانات التسمية والاشتقاق حتى تجاوزت الفئتين القديمتين اللتين كان يصفهما ڤيكو بأنهما فئة الأمم غير اليهودية وفئة الأمة المقدسة، فَتَغَلَّبَتْ اعتبارات الأجناس والألوان والأصول والأمزجة والطبائع والأنماط على التمييز ما بين المسيحيين وبين كل من عداهم.

لكن القول بأن هذه العناصر المترابطة تمثل اتجاها لإضفاء العلمانية لا يعنى ببساطة إزالة الأنساق الدينية القديمة للتاريخ البشرى ومصير الإنسان ونماذجه الوجودية. فالأمر أبعد ما يكون عن ذلك، إذ إنها أعيد تشكيلها ونشرها وتوزيعها فى الأطر العلمانية التى سبق لى تعدادها. فكل من يدرس الشرق كان يحتاج إلى مفردات علمانية تتمشى مع هذه الأطر. لكنه إذا كان الاستشراق قد قدم المفردات، والمفاهيم النظرية الجاهزة، وأساليب العمل - فذلك حقًّا ما **فعله** الاستشراق بل وما **كان عليه** الاستشراق اعتبارًا من نهاية القرن الثامن عشر - فإنه قد احتفظ بما يعتبر تيارًا ثابتًا فى 'خطابه'، وهو الدافع الدينى الذى أعيد تشكيله، أو المذهب الطبيعى للأسباب الخارقة. وسوف أحاول أن أبين أن هذا الدافع الاستشراقى كان يكمن فى تصور المستشرق لنفسه، وللشرق، والمبحث الذى يعمل فيه.

كان المستشرق الحديث يرى نفسه بطلاً ينقذ الشرق من العَتَمة والاغتراب والغرابة ويرى أنه هو الذى نجح فى إدراك ذلك. فبحوثه أعادت تكوين ما فُقد من لغات الشرق، ومن أخلاقه وطرائق تفكيره، مثلما أعاد شامپوليون تكوين الحروف الهيروغليفية من حجر رشيد. وكانت أساليب الاستشراق الخاصة - من وضع المعاجم والقواعد النحوية، إلى الترجمة، والتفسير الثقافى - تعيد بناء القيم القائمة فى الشرق العريق القديم، وفى المباحث التقليدية مثل فقه اللغة والتاريخ والبلاغة والجدلية المذهبية فتكسو عظامها لحمًا وتعيد تأكيدها. ولكن الشرق ومباحث الاستشراق تغيرت فى غمار هذا الجهد تغيرًا جدليًّا، إذ لم تستطع البقاء بصورتها الأصلية. فلقد تعرض الشرق 'للتحديث'، فأُعيد إلى الزمن الحاضر، حتى فى الشكل "الكلاسيكى" الذى كان المستشرق يدرسه عادة، كما أعيد إدراج المباحث التقليدية فى نسيج

الثقافة المعاصرة. ولكن هذا وذاك كانا يحملان آثار **السلطة** ، ومعناها القدرة على بعث الشرق بل وخلقه، والقوة الكامنة فى المناهج الجديدة، والمتقدمة علميًّا، لفقه اللغة والتعميم الأنثروبولوجى. وباختصار، فبعد أن نقل المستشرق الشرق إلى العالم الحديث، بدأ **يحتفل** بمنهجه وبمكانته باعتباره مبدعًا علمانيًّا **أى باعتباره** رجلاً تمكَّن من خلق عوالم جديدة مثلما خلق الله **العالم القديم**. وأما **مواصلة أمثال** هذه المناهج وهذه المكانة لتتجاوز عمر أى مستشرق فرد فى هذه الدنيا، **فقد تطلبت ظهور تقاليد الاستمرار العلمانية**، أو نظامًا علمانيًّا من **المنهجيات المنضبطة، التى لا يعتمد الانتساب إلى عضويتها على رابطة الدم** بل على 'خطاب' مشترك، **أو على** أسلوب ممارسة، ومكتبة، **ومجموعة** من **الأفكار** الثابتة، أو قل فى كلمة واحدة أن يرتل تراتيل الحمد كل من ينضم إلى الصَّفِّ. كان عند فلوبير من بُعْد النظر ما مكنه أن يتوقع أن يتحول المستشرق الحديث على مر الأيام إلى نسَّاخ مثل بوفار وبيكوشيه، لكن مثل هذا الخطر لم يكن واضحًا فى الأيام الأولى، فى الحياة العملية لكل من سلفستر دى ساسى وإرنست رينان.

وأطروحتى تقول إننا نستطيع أن نفهم الجوانب الجوهرية لنظرية المستشرق الحديث وعمله (والاستشراق فى العصر الحاضر مستمد منها) لا باعتبارها معرفة موضوعية أصبحت متاحة فجأة عن الشرق، بل باعتبارها مجموعة من الأبنية الموروثة من الماضى، بعد أن قامت بعض المباحث العلمية مثل فقة اللغة بإكسابها صبغة علمانية، وإعادة تنظيمها وتشكيلها، وهى المباحث التى كانت بدورها بدائل عن مذهب الأسباب الخارقة المسيحى (أو بعض صوره) بعد أن اكتست ثوبًا 'طبيعيًّا' إلى جانب تحديثها وإكسابها طابعًا علمانيًّا، وقد نجح 'تكييف' الشرق بوضعه فى صورة نصوص وأفكار جديدة، حتى يلائم هذه الأبنية الجديدة. لاشك أن بعض علماء اللغة والمستكشفين، مثل جونز وأنكتيل، قد ساهموا فى الاستشراق الحديث، ولكن ما يميز الاستشراق الحديث باعتباره 'مجالاً' أو مجموعة من الأفكار أو 'خطابًا' كان العمل الذى قام به جيل لاحق لجيل هؤلاء. وإذا استخدمنا حملة نابليون (١٧٩٨ -

١٨٠١) باعتبارها أولى الخبرات التى مكّنت الاستشراق الحديث من الظهور، فلنا أن نعتبر أن أبطالها الذين شقوا الطريق - مثل ساسى ورينان ولين فى مجال الدراسات الإسلامية - هم الذين تولوا بناء هذا 'المجال'، وإنشاء تقاليد جديدة، وأنهم أسلاف أعضاء جماعة 'الإخوان المستشرقين'. وكان ما فعله ساسى ورينان ولين يتمثل فى إقامة الاستشراق على أساس علمىّ وعقلانىّ. ولم يكن ذلك يقتصر على ما أنجزوه من عمل نموذجى بل كان يتجاوزه إلى ابتداع مفردات وأفكار يستطيع كل من يريد أن يصبح مستشرقًا أن يستعملها دون أن يُشير إلى شخصٍ بعينه. كان 'تدشينهم' للاستشراق إنجازًا هائلاً، إذ أتاح وضع مصطلح علمى؛ ونفى الغموض وأحلَّ مَحَلَّه نوعًا خاصًّا من التبصر بالشرق؛ ونَصَّبَ شخصية المستشرق باعتباره الثقة المرجعية بل والسلطة المركزية فى شئون الشرق؛ وأضفى المشروعية على نوع خاص من عمل المستشرق يتميز بتماسكه المحدد؛ وأشاع فى المحيط الثقافى تداول 'عملة' عقلانية كان وجودها يعنى أن الآخرين سوف يتكلمون نيابة عن الشرق من الآن فصاعدًا وأهم من ذلك كله أدى عمل هؤلاء 'المفتتحين' إلى إعداد مجال دراسى و'أسرة' من الأفكار، وهما اللذان استطاعا بدورهما تكوين جماعة من الباحثين الذين كانت سلسلة نسبهم وتقاليدهم وطموحاتهم تجمع بين الانتماء إلى ذلك المجال 'داخليًّا' وبين درجة من عدم الانتماء تكفل لهم الهيبة والاحترام العام خارجيًّا. وكلما ازداد تعدى أوروبا على الشرق فى القرن التاسع عشر ازدادت ثقة الجمهور بالاستشراق. لكنه إذا كانت هذه الزيادة فى الثقة قد تزامنت مع نقصان الأصالة، فلا ينبغى لنا أن ندهش كثيرًا، لأن أسلوب الاستشراق منذ البداية كان يقوم على إعادة البناء والتكرار.

وهاك ملاحظة أخيرة: إن الأفكار والمؤسسات والشخصيات التى تنتمى لأواخر القرن الثامن عشر وللقرن التاسع عشر، وهى التى سوف أتناولها فى هذا الفصل، تمثل جزءًا مهمًّا أو تطويرًا جوهريًّا للمرحلة الأولى من أعظم عصر احتلال للأراضى عرفه التاريخ. فبانتهاء الحرب العالمية الأولى كانت

أوروبا قد استعمرت ٨٥ فى المائة من الأرض. والقول ببساطة بأن الاستشراق الحديث يمثل جانبًا من جوانب الإمبريالية والاستعمار معًا ليس مثار خلاف كبير، لكن القول وحده لا يكفى بل لابد من تفصيل أبعاده تحليليًا و تاريخيًا. ويُهمنى أن أبين كيف كان الاستشراق الحديث، بخلاف ما كان لدى دانتى وديربيلو من وعى بالشرق قبل عهد الاستعمار، يجسد مبحثًا منتظمًا يقوم على **التراكم**. وكان ذلك أبعد ما يكون عن الاقتصار على الجانب الفكرى أو النظرى فقط، إذ إنه جعل الاستشراق يميل ميلاً مهلكًا إلى التراكم المنتظم لما يتحكم فيه من البشر والأراضى: لأن إعادة بناء لغة شرقية ميتة أو مفقودة كانت تعنى فى النهاية إعادة بناء شرق ميت أو مُهْمَل، كما كانت تعنى أن ما يصاحب إعادة البناء من دقة وعلوم بل وخيال إبداعى يستطيع تمهيد الطريق لما سوف تحققه الجيوش والإدارات والأجهزة البيروقراطية فى وقت لاحق على أرض الواقع، فى الشرق. كان تبرير الاستشراق لا يقوم فقط، بمعنىً من المعانى، على نجاحاته الفكرية أو الفنية، ولكن أيضًا، فى وقت لاحق، على فاعليته ونفعه، وسلطته. ولاشك أنه جدير بالاهتمام الجادّ به من هذه الزوايا جميعًا.

ثانيًا

سلفستر دى ساسى وارنست رينان:
الأنثروبولوجيا العقلانية ومختبر فقه اللغة

كانت حياة سلفستر دى ساسى تدور حول محورين رئيسيين هما الجهد البطولى والإخلاص بتفانٍ لما يعود به التعليم والمذهب العقلانى من النفع. وُلد أنطوان - إيزاك-سلفستر عام ١٧٥٧ لأسرة تعتنق مذهب الجانسينية أو اليانسينية، وهو من مذاهب الكاثوليكية الرومانية، وكان العمل التقليدى للأسرة عمل 'الموثق العمومى'، وتلقى سلفستر تعليمه الخاص فى دير بندكتى، فبدأ بدراسة اللغات العربية والسريانية والكلدانية، ثم درس العبرية.

وكانت العربية بصفة خاصة هى التى فتحت له أبواب الشرق، حسبما يقول جوزيف رينو، لأن المادة الشرقية، المقدس منها والدنيوى، كان يمكن الاطلاع عليها فى أقدم صورها وأكثرها نفعًا، بتلك اللغة آنذاك[١١] . وعلى الرغم من مناصرته للسلطة الشرعية، عُيّن فى عام ١٧٦٩ أول معلم للغة العربية فى مَدْرَسة كانت قد أنشئت حديثًا آنذاك، تسمى مدرسة **اللغات الشرقية الحية**، وهى التى أصبح مديرًا لها فيما بعد أى فى عام ١٨٢٤، وفى عام ١٨٠٦ رُشِّح لمنصب الأستاذية فى **كوليج دى فرانس**، مع أنه كان يشغل منذ ١٨٠٥ فصاعدًا منصب المستشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية. وكان عمله فيها (الذى ظل بلا أجر حتى ١٨١١) ينحصر فى البداية فى ترجمة نشرات 'الجيش الفرنسى العظيم' و'المانيفستو' أو البيان الذى أصدره نابليون عام ١٨٠٦، وكان الأمل المرتجى من ترجمته إثارة ''التعصب الإسلامى'' ضد الأرثوذوكسية الروسية، ولكنه عمل بعد ذلك سنوات كثيرة على تخريج المترجمين للعمل بقلم الترجمة الشرقية الفرنسى، إلى جانب تخريج باحثى المستقبل. وعندما احتل الفرنسيون مدينة الجزائر فى عام ١٨٣٠، كان ساسى هو من ترجم 'الإعلان العام' للجزائريين، وكان وزير الخارجية يستشيره بانتظام فى جميع الشئون الدبلوماسية المتعلقة بالشرق، وأحيانا كان وزير الحربية يستشيره كذلك. وعندما بلغ الخامسة والسبعين من عمره حل محله داسييه أمينًا لأكاديمية المُدَوَّنات، كما أصبح أيضًا أمينًا للمخطوطات الشرقية فى المكتبة الملكية. وعلى امتداد حياته العملية الطويلة والمتميزة، كان اسمه يرتبط بحق بإعادة بناء وإعادة تشكيل النظام التعليمى (خصوصًا فى الدراسات الشرقية) فى فرنسا بعد الثورة[١٢] . وفى عام ١٨٣٢ أُنعم على ساسى، مثل كوڤييه، بلقب النبيل الفرنسى.

ولم يكن سبب ارتباط اسم ساسى ببداية الاستشراق الحديث يرجع فحسب إلى أنه كان أول رئيس للجمعية الآسيوية (التى أُنشئت عام ١٨٨٢)، بل أيضًا إلي أن عمله قد وضع فعليًّا أمام العاملين بهذه المهنة مجموعة نصوص كاملة منتظمة، ومذهبًا تعليميًّا عمليًّا، وتقاليد بحثية، كما أنشأ

رابطة مهمة بين البحوث الشرقية والسياسات العامة. إذ بدأ، ولو على استحياء، فى عمل ساسى، ولأول مرة فى أوروبا منذ انعقاد مجلس ڤيين، تطبيق مبدأ منهجى متزامن مع المبحث العلمى. ولا يقل أهمية عن ذلك أن ساسى كان يشعر دائمًا أنه يقف على أعتاب مشروع تنقيحى مهم، فقد كان رائدًا يدرك ما يفعل، وكان - وهذا يتصل اتصالاً أشد بقضيتنا العامة - يكتب ما يكتب مثل كاهن أصبح علمانيًا فأصبح الشرق مذهبه الدينى وطلابه رعايا كنيسته. وكان دوق دى برولـيى، وهو أحد المعجبين المعاصرين به، يقول إن ساسى استطاع التوفيق فى عمله بين منهج العالم ومنهج مُعَلِّم الكتاب المقدس، وإن ساسى هو الرجل الوحيد القادر على التوفيق بين "أهداف لايبنتز وبين جهود بوسويه"(١٣). ومن ثم فإن كل ما كتبه كان موجهًا إلى طلابه بصفة خاصة (وكان التلميذ هو ابنه نفسه لكتابه الأول **مبادئ النحو العام**، الذى كتبه عام ١٧٩٩) كما إنه كان يقدم ما يكتب لا باعتباره شيئًا جديدًا بل باعتباره مقتطفًا مُنَقَّحًا من أفضل ما سبق فعله أو قوله أو كتابته.

وهاتان الخصيصتان - أى التقديم التعليمى للطلاب وتعمده التكرار صراحة بالاقتطاف وبالتنقيح - ذواتا أهمية بالغة. فالنبرة التى تتميز بها كتابات ساسى دائمًا نبرةُ صوتٍ يتكلم: فنثره يشيع فيه استعمال ضمير المتكلم، وعبارات التحديد الشخصية، والحضور البلاغى. بل إننا نشعر حتى فى أعوص ما يكتب - مثلما نرى فى إشارته العملية إلى المسكوكات الأثرية من العهد الساسانى فى بلاد الفرس، فى القرن الثالث - أننا نسمع صوتًا يتحدث أكثر مما نرى قلمًا يكتب. والنغمة الأساسية لعمله تفصح عنها السطور الأولى لإهدائه كتابه **مبادئ النحو العام** إلى ابنه، إذ يقول "ما أَلَّفْتُ هذا الكتاب الصغير إلا من أجلك يا ولدى العزيز" - أى إنه يقول إننى أكتب (أو أتكلم) إليك لأنك تحتاج إلى معرفة هذه الأشياء، ولما كانت لا تتوافر فى شكل ميّسر، قمت بالعمل بنفسى من أجلك. هذه هى المخاطبة المباشرة، والنفع، والجهد، والعقلانية الحاضرة الكريمة، لأن ساسى كان يعتقد

أنه من الممكن تقديم أى شىء فى صورة واضحة ومعقولة، مهما تبلغ صعوبة المهمة ومهما يبلغ غموض الموضوع. وهنا نجد الجمع بين صرامة بوسويه، والمذهب الإنسانى القائم على التجريد عند لايبنتز، إلى جانب **نغمة** أو نبرات روسو، فى الأسلوب نفسه.

وتؤدى نغمة ساسى أو نبراته إلى تكوين دائرة أو حلقة تفصله هو وجمهوره عن العالم بصفة عامة، مثلما يجتمع المعلم مع طلابه فى قاعة دَرْسٍ مغلقة فيمثلون مكانًا منفصلاً. فعلى عكس مادة الفيزياء أو الفلسفة أو الأدب الكلاسيكى تعتبر مادة الدراسات الشرقية مقصورة على الخاصة، فهى لا تهم إلا من كانت لديهم من قبل اهتمامات بالشرق لكنهم يريدون تحسين معرفتهم به، بمنهج أشدَّ انتظامًا، وهنا تكون فاعليةُ المبحث التعليمى أكبَر من جاذبيته. ومن ثم فإن المتحدث التعليمى **يعرض** مادته على تلاميذه، ويقتصر دورهم على تلقِّى ما يُقَدَّمُ لهم فى صورة موضوعات مُنْتَخَبَة ومُرتَّبَة بحرصٍ وعناية. ولما كان الشرق قديمًا وبعيدًا فإن عرض المعلم يعتبر استرجاعًا أو رؤية جديدة لما اختفى عن أذهان الناس. ولما كان من المحال الكشف عن الشرق كله بسبب ثرائه الكبير (فى المكان والزمان والثقافات) فلا حاجة بنا إلاّ إلى الكشف عما يمثله من جوانب. وهكذا كان ساسى يركز على المنتخبات، والنصوص المختارة، على 'اللوحة' واستقصاء المبادئ العامة، وفى هذا كله تتولى مجموعة صغيرة نسبيًا من النماذج القوية تقديم الشرق إلى الطالب. وأمثال هذه النماذج قوية وذات سلطان لسببين، الأول أنه تتجلى فيها قدرات ساسى باعتباره حجة غربية فى بابه، ينتقى ببصيرته من الشرق ما ظل خبيئًا حتى تلك اللحظة بسبب بُعد الشرق وغرابته، والثانى لأن هذه النماذج تتمتع بطاقتها السيميائية الذاتية (أو التى أضفاها المستشرق عليها) للدلالة على الشرق.

وتعتبر أعمال ساسى كلها فى جوهرها منتخبات، وهكذا فهى تتخذ الشكل الرسمى للكتب التعليمية، وتجتهد فى التنقيح إلى حد كبير. وقد كتب ساسى، إلى جانب **مبادئ النحو العام** كتاب **المنتخبات العربية** الذى يقع فى ثلاثة مجلدات (١٨٠٦ و ١٨٢٧) ومختارات من الكتابات العربية فى

النحو (١٨٢٥) وكتابًا فى النحو العربى عام ١٨١٠ (**'لاستعمال تلاميذ المدرسة الخاصة'** كما يقول) ودراسات فى العروض العربى، ودين الدروز، ومؤلفات قصيرة كثيرة فى موضوعات شرقية مثل المسكوكات الأثرية، وأسماء الأعلام، والنقوش، والجغرافيا، والتاريخ والموازين والمقاييس، كما أصدر عددًا لا بأس به من الترجمات وتعليقين مسهبين عن **كليلة ودمنة** و **مقامات الحريرى**. وكان يتمتع على غرار ذلك بنشاط جم فى تحرير النصوص، وكتابة المذكرات والتأريخ للعلوم الحديثة. كما كان يتابع كل ما هو مهم تقريبًا فى المباحث العلمية المتصلة بمجاله، وإن كان ذا نهج لا يحيد عنه فى كتابته الخاصة، وكان نطاق هذه الكتابة 'وضعيًّا' ضيقًا فى كل ما لا يتعلق بالدراسات الشرقية.

وعندما كلف نابليون المعهد الفرنسى عام ١٨٠٢ بوضع 'لوحة عامة' عن وضع وتقدم العلوم والفنون منذ عام ١٧٨٩، وقع الاختيار على ساسى لعضوية فريق الكُتَّاب، فكان أشد المتخصصين صرامة ، وأشد من يأخذون بالمنهج التاريخى بين كُتَّابِ الموضوعات العامة. وكان التقرير الذى أصبح يعرف باسم تقرير داسييه بصفة غير رسمية، يجسد الكثير مما كان ساسى مولعًا به إلى جانب مساهماته بشأن حالة الدراسات الشرقية، وكان عنوانه - وهو **لوحة تاريخية للدراسة العلمية فى فرنسا** - يعلن الوعى التاريخى الجديد (بدلاً من الوعى المقدس، أى القائم على العقيدة الدينية). وكان هذا الوعى يتخذ صورة درامية، بمعنى أنه يقول إن المعارف يمكن تنظيمها وترتيبها 'على خشبة المسرح'، إن صح هذا التعبير، بحيث يستطيع المشاهد أن يستعرض صورتها الكلية بيسر وسهولة. وكان تصدير داسييه للتقرير موجهًا إلى الملك ويعبر عن موضوعه خير تعبير. إذ يقول إن هذا 'المسح' قد أتاح الإتيان بما لم يحاول ملك من قبل أن يأتى به، ألا وهو الإلمام بالصورة الكاملة للمعارف البشرية بنظرة شاملة واحدة. وأضاف داسييه إنه لو كانت قد أنجزت مثل هذه **'اللوحة التاريخية'** فى العصور الخوالى، فربما توافرت لنا روائع كثيرة فقدناها أو أصابها البلى، وأما أهمية اللوحة وفائدتها فتكمنان فى أنها حفظت

المعارف وجعلتـها في متناول أيدى من يطلبها على الفور. وألمح داسييه إلى أن الحملة الشرقيـة التى قام بها نابليون قد يسرت هـذه المهمة، وأن من ثمار تلك الحملـة زيادة درجة المعرفـة الجغرافـية الحـديثة(١٤) . (ويفصح **خطاب** داسييـه برمته، أكثـر مما يفصح أى شيء أخر، عن مـدى تساوى نفع الشكل الدرامى للَّوحة التاريخية مع النفع الذى تعـود به أقسام السوبرماركت الحديث ومناضد عرض البضائع).

وترجع أهمية **اللوحة التـاريخية** فى تفهم المرحلة الافتتاحـية للاستشراق إلى أن هذه اللوحـة تجـسد الصـورة التى اتخـذتها المعـرفـة الاستـشـراقيـة وملامـحها، وذلك فى أثناء وصـفها لعـلاقة المستـشرق بمادة موضـوعه. إذ يتحـدث ساسى فى الصـفحات الخـاصة بالاسـتشراق فى التـقرير - مـثلما يتحدث فى غير ذلك من كتاباته - عن عمله قائلاً إنه **كَشَفَ، وأظهر وأنقذ** كَمًّا هائلاً من المادة التى كان يكتـنفها الغمـوض. ولماذا ؟ حتى **يضعـها بين يدى** الطالب، إذ كان ساسى، مثل كل معاصريه من العلماء، يعتبر أن العمل العلمى إضافة إيجابية إلى الصرح الذى شارك جميع الباحثين فى بنائه. كانت المعرفة تعنى أساسًا **تحويل** المادة إلى صورة **مرئية**، وكان هدف اللوحة يتمثل فى تركيب جهاز يجـمع بين دقائق نفعها وبين صورتها العـامة، على نحو ما قال به بنـثام. وهكذا كان المبـحث العلمى يمثل نوعًـا خاصًا من تكنـولوچيا السلطة: إذ كان يوفر للبـاحث (ولطلابه) أدوات ومعرفة كانت مفـتقدة حتى تلك اللحظة (إذا كان مؤرخًا)(١٥) . والواقع أن مفردات السلطة المتـخصصة والاكتساب المتخصص كانت شديدة الارتباط بسمـعة ساسى باعتباره مستشرقًا رائدًا. وتكمن بطولته البـحثية فى قـدرته على التعامل بنجاح مـع صعوبات كئود، إذ كان يملك وسائل تقديم مـجال لم يسبق وجوده إلى طلابه. ويقول دوق دى بروليى عن سـاسى إنه **صنع** الكتب والمفـاهيم والنماذج. وكـانت النتيجة إنتاج مادة عن الشرق، ومناهج لدراسته، وأمثلة لم تكن موجودة عند أحد، حتى عند أبناء الشرق(١٦) .

وإذا قارنّا بين جهود ساسى وبين جهود دارسى التراث اليونانى أو اللاتينى من العاملين فى فريق المعهد، بدت جهوده مهيبة جبارة، إذ كانت لديهم النصوص والأعراف والمدارس، ولم يكن لديه شيء منها فاضطر إلى أن يبدأ فى وضعها . ويسيطر على ذهن ساسى، كما يتبدى فى كتابته، إحساسه القوى بما كان قد فُقد أولاً ثم اكتُسب فى مرحلة لاحقة، وقد استثمر فى ذلك استثمارات هائلة حقًا. كان يعتقد مثل زملائه فى المجالات الأخرى بأن المعرفة هى الرؤية - من منظور شامل، إن صح هذا التعبير - لكنه كان يختلف عنهم فى أنه كان يشعر بأن عليه أن يحدد تلك المعرفة، وأن 'يفك شفراتها' ويفسرها، بل، وهو ما يمثل المهمة الأصعب، أن يجعلها متاحة لمن يريدها. أى إن إنجاز ساسى كان يتمثل فى بنائه مجالاً كاملاً، فَفَتّشَ ونَبَشَ 'المحفوظات' الشرقية باعتباره أوروبيًا، وتمكن من ذلك دون أن يترك فرنسا، فقام بتنحية بعض النصوص جانبًا ثم عاد إليها، وعالجها، وكتب لها الشروح، ووضع لها القواعد، ورتبها، وكتب تعليقات عليها. وبمرور الوقت أصبح الشرق فى ذاته أقل أهمية من الصورة التى رسمها له المستشرق. وهكذا، وضع ساسى 'شرق المستشرق' فى موقع 'فكرى' مغلق داخل لوحة تعليمية، فظل فيه لا يريد الظهور والانتماء لدنيا الواقع.

وكان ساسى أذكى من أن يتجاهل تقديم الحُجَج التى تدعم آراءه وأعماله، فكان، أولاً، يوضح دائمًا سبب استعصاء تقبل الأوروبى "للشرق" فى ذاته، قائلا إن ذوق الأوروبى لن يتقبله ولن يتقبله ذكاؤه. وكان ساسى يدافع عن فائدة وأهمية الشعر العربى، مثلاً، ولكنه كان يقول فى الواقع إن على المستشرق 'تحويل' ذلك الشعر تحويلاً صحيحًا حتى يقدره الجمهور الأوروبى، وكانت أسبابه تقوم على أسس معرفية بصفة عامة، ولكنها كانت تتضمن أيضًا تبرير المستشرق لعمله. فهو يقول إن الذين كتبوا الشعر العربى أناس يتسمون بغرابة مطلقة (فى عيون الأوروبيين) وفى ظروف مناخية واجتماعية وتاريخية تختلف اختلافًا شاسعًا عما يعرفه الأوروبى، أضف إلى ذلك أن ذلك الشعر كانت تغذوه "أفكار وعصبيات وعقائد وخرافات لا

نستطيع الاستدلال عليها إلا بعد دراسة طويلة مضنية''. بل إنه حتى لو تعرض المرء للضوابط الصارمة التى تفرضها الدراسة المتخصصة، فسوف يتعذر تفهمُ كثيرٍ من الأوصاف الواردة فى ذلك الشعر على الأوروبيين ''الذين وصلوا إلى درجة أعلى من الحضارة''. ومع ذلك فإن ما نستطيع أن نُحكم معرفته له قيمة كبرى لنا نحن الأوروبين الذين اعتدنا إخفاء صفاتنا الخارجية، وأنشطتنا الجسدية، وعلاقتنا بالطبيعة. ومن ثم فإن نفع المستشرق يكمن فى أنه يتيح الاطلاع على نطاق واسع من الخبرات غير المعتادة، بل وعلى ما هو أكبر قيمة ، أى باعتباره ذلك النوع من الأدب القادر على مساعدتنا فى فهم شعر العبرانيين ''الربانى حقًّا''(١٧) .

وهكذا فإذا كان وجود المستشرق ضروريًا لأنه يستخرج بعض اللآلئ النافعة من البحر الشرقى البعيد، وما دام العلم بالشرق محالاً دون وساطة المستشرق، فمن الصحيح أيضًا أنه لا ينبغى استيعاب الكتابة الشرقية فى صورتها الكُلِّية. وكانت هذه مقدمة ساسى لنظريته عن الشذور، وهى المسألة التى شاعت وشغلت بال الرومانسيين. فالأمر لا يقتصر على أن الآثار الأدبية الشرقية غريبة فى جوهرها على الأوروبى، ولكنها غير جديرة بالنشر إلا فى صورة شذور لأنها لا تحافظ على إثارة اهتمام القارئ، وغير مكتوبة بالقدر الكافى من ''الذوق والروح النقدية''(١٨). وهكذا يصبح على المستشرق أن يقدم الشرق فى شكل سلسلة من الشذور التى تمثله، وهى الشذور التى كان يعاد نشرها، وتقدم لها الشروح، والحواشى، وتحاط بالمزيد من الشذور أيضًا. وهكذا فإن هذا التقديم يستلزم نوعًا خاصًّا، أى المنتخبات، وهو فى حالة ساسى، ذلك النوع الذى يتجلى فيه نفع الاستشراق وأهميته فى أشد صورهما المباشرة والمفيدة وضوحًا. وأشهر ما وضعه ساسى هو **المنتخبات العربية**، وهو كتاب فى ثلاثة مجلدات، ' مختوم'، إن صح التعبير، فى مستهله بسطرين عربيين يزينهما السجع هما ''**كتاب الأنيس المفيد، للطالب المستفيد، وجامع الشذور، من منظوم ومنثور**''.

وظلت منتخبات ساسى تُستخدم على نطاق بالغ الاتساع فى أوروبا

أجيالاً عديدة. ورغم الزعم بأن ما تحتويه كان يمثل الشرق خير تمثيل، فإنها تُكِنُّ وتخفى وتغطى الرقابة التى يمارسها المستشرق على الشرق. كما إن النظام الداخلى لمحتوياتها، وترتيب أجزائها، واختيار الشذور، لا يكشف مطلقًا عن سرها، ويُشعر المرء بأنه لو لم تكن الشذور قد أُنتخبت بسبب أهميتها، أو بسبب تطورها الزمنى، أو بسبب جمالها (وهو ما لم تكنه منتخبات ساسى) فلابد أنها تجسد رغم ذلك خاصية طبيعية شرقية معينة، أو حتمية يتميز بها. ولكن ذلك أيضا لم يُذكر قط، بل إن ساسى يزعم وحسب أنه قد أجهد نفسه لصالح تلاميذه، أى حتى يوفر عليهم ضرورة شراء مكتبة كبيرة إلى حد بشع من المادة الشرقية (أو قراءتها). وبمرور الوقت ينسى القارئ جهود المستشرق، ويعتبر أن الشرق الذى أُعيد بناؤه من خلال المنتخبات هو الشرق وحسب. وهكذا فإن البناء الموضوعى (تسمية الشرق) والإعادة الذاتية للبناء (أى الصورة التى يجعلها المستشرق تمثل الشرق) يمكن أن يحل أحدهما محلَّ الآخر. فالمستشرق يكسو الشرق بعقلانيته، و'مبادئ' الشرق تصبح هى نفسها مبادئ المستشرق. وبعد أن كان الشرق بعيدًا صار فى متناول الأيدى، وبعد أن كان من المحال عليه الوقوف بذاته، أصبح مفيدًا من الناحية التعليمية؛ وبعد أن كان مفقودًا عُثِر عليه، حتى وإن أُسقطت منه بعض الأجزاء فى غضون ذلك العمل فضاعت. وهكذا فإن كتب المنتخبات التى أصدرها ساسى لا تعتبر استكمالاً للشرق وحسب، بل إنها تقدمه للغرب باعتباره حضورًا شرقيًّا فيه(١٩) ، كما إن عمل ساسى يهيئ مكانة 'معتمدة' للشرق، ويأتى بشرعة 'الاعتماد' فى النصوص المقتطفة التى يتناقلها الطلاب جيلاً بعد جيل.

ولقد كانت التركة الحية التى خلفها ساسى فى تلاميذه تركة مذهلة حقًّا، فكان كل متخصص فى الثقافة العربية فى أوروبا إبان القرن التاسع عشر ينسب أصول حُجِّيَّته الفكرية إلى ساسى، وكانت الجامعات والأكاديميات فى فرنسا وإسبانيا والنرويج والسويد والدانمرك وخصوصًا فى ألمانيا حافلة بالتلاميذ الذين 'تشكلوا' على هدى خطاه ومن خلال لوحات المنتخبات التى

هيأها عمله[٢٠] . ومثلما يحدث لكل مـيراث فكرى ، كان ازدياد إثراء هذه التركة وفرض القيود عليها يتـزامنان عند الانتقال من جيل لجيل. وأما الجانب الذى يمثل أصالة نسب ساسى فكان يتـمثل فى معاملته للشرق باعتبـاره شيئًا لابد من اسـتعـادته واسـترجـاعـه، على الرغم من 'تمرد' الشرق الحـديث و' مراوغته' لا بسبب ذلك فحسب، فلقد وضع ساسى العرب فى الشرق، وهو الشرق الذى وضعه أيضًا فى اللوحة العامة للعلوم الحديثة. ومن ثم فإن الاستشراق ينتـمى إلى الدراسة العلمية الأوروبية لكنه كـان على المستشرق أن يعيـد خلق مادته قـبل أن تستطيع الوصـول إلى مصـاف الثقـافتين اليـونانية واللاتينية. وكـان كل مستشـرق يعيد خلق الشـرق الخاص به وفقًا للقـواعد المعرفية الأسـاسية الخاصة بالفقـدان والكسب، وهى التى كان ساسى أول من قدمها ووضعـها، لكنه مثلما كان والدًا للاستشراق، كـان كذلك أول ضحية لهذا المبحث، إذ إن المسـتشرقين اللاحقين كانـوا فى ترجـماتهم للجديد مـن النصـوص والشـذور والمقـتطفات يزيحون تمامًـا عمـل سـاسى، بل كان كل منهم يقدم صـورته الخاصـة للشرق المُسْتَـرْجَعِ. ومع ذلك فقـد قُـدِّر للعمل الذى بدأه ساسى أن يسـتمر، بعد اكـتساب فقـة اللغة بوجـه خـاص طاقـات منهجـية ومؤسسـية لم يسـتغلها ساسى فى يوم من الأيام. وكـان ذلك إنجاز رينان، أى ربطـه ما بين الشـرق وبين أحدث المباحث العلميـة المقارنة، وكان فقة اللغة من أبرزها.

والفرق بين ساسى ورينان هو الفرق بين شق الطريق ومواصلة السير فيه، إذ كان ساسى هو ' المبتدع' ، أو الأصل، وكان عملُه يمثل ظهور هذا المجال ومكانته باعتباره مبحثًا من مباحث القرن التاسع عشر الذى تضرب جذوره فى أعماق الرومانسـية الثورية. وكان رينان ينحدر من الجيل الثـانى للاستشراق، وكانت مهمته تدعيم 'الخطاب' الاستشراقى 'الرسمى'، وتنظيم الأفكار التى أتى بهـا، وإنشاء مؤسـساته الفكريـة والدنيوية. أمـا ساسى فكانت جـهوده الشخـصية من وراء انـطلاق وحيوية هذا المجـال وأبنيته، وأمـا رينان، فكان قيامه بتطويع الاستـشراق حتى يلائم فقه اللغة، وتطويعهمـا معًا حتى يلائما

الثقافة الفكرية لعصره، هو الذى مكن الأبنية الاستشراقية من الاستمرار فكريًا وزاد من إبرازها للعيان.

وكان رينان شخصية مرموقة فى ذاته، دون أن يتمتع بالأصالة الكاملة أو بالاستناد المطلق إلى من سبقه. وهكذا فباعتباره قوة ثقافية أو مستشرقًا مهمًا، لا نستطيع أن نختزله ببساطة فنقتصر على شخصيته الخاصة أو على مجموعة من الأفكار المنهجية التى كان يؤمن بها. ولكن أفضل فهم لرينان هو أن نعتبره قوة دينامية، فلقد كان الرواد من أمثال ساسى قد أوجدوا له فرصة العمل، لكنه أشاع منجزاتهم فى الثقافة باعتبارها 'عُمْلَةً' كان يتداولها ويعيد تداولها بقدرته (إذا توسعنا فى الاستعارة قليلاً) على سَكِّ عملته الجديدة التى لا مراء فى جدتها، ولابد لنا من تفهم شخصية رينان، باختصار، باعتباره يمثل نمطًا من أنماط العمل الثقافى والفكرى، أو أسلوبًا لإصدار ' الأقوال' الاستشراقية فى إطار ما قد يطلق عليه ميشيل فوكوه، أرشيف عصره(٢١)، وليست العبرة بما كان يقوله رينان فحسب، بل أيضًا بالطريقة التى كان يقول بها ما يقوله، وبما اختاره، فى ظل خلفيته وتعليمه، مادةً لموضوعه، وبالأشياء التى كان يربط بينها وهلم جرًا. ومن ثم نستطيع أن نصف علاقات رينان بمادته الشرقية، وبعصره وجمهوره، وحتى بعمله الخاص، دون اللجوء إلى الصيغ التى تعتمد على افتراض الاستقرار الوجودى، وهو افتراض لم يُمَحِّصْه أحد (مثل روح العصر أو تاريخ الأفكار، أو الحياة والزمان). لكننا نستطيع أن 'نقرأ' رينان باعتباره كاتبًا يفعل ' شيئًا' يمكن وصفه، فى مكان محدد زمنيًا ومكانيًا وثقافيًا (ومن ثم أرشيفيًا) وموجّهًا لجمهور معين، وكذلك، وهو ما لا يقل أهمية، من أجل دعم موقعه فى مجال الاستشراق الخاص بعصره.

دخل رينان الاستشراق من باب فقة اللغة، وكان الثراء الفذ لذلك المبحث العلمى وما يتمتع به من موقع ثقافى مرموق من وراء اكتساب الاستشراق أهم خصائصه التقنية. ولكن من يوحى له اسم **فقه اللغة**

بدراسة الألفاظ دراسة تثير الأرض ولا تسقى الحرث سوف يفاجأ بما أعلنه نيتشه بأنه من فقهاء اللغة، مثل أعظم العقول فى القرن التاسع عشر، إلاَّ إذا تذكر قول بلزاك فى **لويس لامبرت**:

> ما أروع الكتاب الذى قد يكتبه المرء إذا سرد قصة حياة كلمة واحدة ومغامراتها! لاشك أن الكلمة قد اكتسبت انطباعات مختلفة من الأحداث التى استُعْملت فيها؛ كما إن الكلمة قد أيقظت ألوانًا شتى من الانطباعات فى شتى الناس، وفقًا للأماكن التى استعملت فيها؛ ولكن أليس أعظم من ذلك أن ننظر إلى الكلمة بجوانبها الثلاثة: الروح والجسم والحركة؟[٢٢]

وسوف يسأل نيتشه فيما بعد عن المرتبة أو الفئة التى تجمع بينه وبين ڤاجنر وشوبنهاور، وليوپاردى باعتبارهم جميعًا من فقهاء اللغة. يبدو أن المصطلح يجمع بين موهبة النفاذ الروحى الفذ فى أعماق اللغة والقدرة على وضع عمل تتميز فصاحته بالقوة الجمالية والقوة التاريخية معًا. وعلى الرغم من أن مهنة علم اللغة قد ولدت ذات يوم من أيام ١٧٧٧ ''حين اخترع ف. أ. ڤولف لنفسه لقب **دارس فقه اللغة**''فإن نيتشه مع ذلك يجهد نفسه لإثبات أن الدارسين المحترفين للأعمال الكلاسيكية من يونانية ورومانية عاجزون فى العادة عن فهم مبحثهم الخاص، ''إذ إنهم لا يصلون مطلقًا إلى جذور مسألة ما، وهم لا يقدمون فقه اللغة إطلاقًا باعتباره مشكلة''. لأننا إذا اعتبرناه ''مجرد معرفة بالعالم القديم فلن يستطيع فقه اللغة البقاء إلى الأبد، فمادته قابلة للنفاد''[٢٣] وذلك ما لا يستطيع عامة فقهاء اللغة أن يفهموه. وأما ما تتميز به الأرواح القليلة الفذة التى يراها نيتشه جديرة بالثناء - وإن لم يخل ذلك من اللبس والغموض، كما إنه لا يستخدم أسلوب العرض العابر الذى استخدمه هنا - فهو عمق علاقتها بالحداثة، وهى العلاقة التى تكتسبها من العمل بفقه اللغة.

وفقه اللغة يطرح إشكاليات خاصة بذاته ، وبمن يمارسه، وبالعصر الحاضر. فهو يجسد حالة خاصة من حالات الحداثة والانتماء الأوروبى، لأنه

لا يمكن أن يكون لأىٍّ من هاتين المقولتين معنى حقيقى إلا إذا ارتبطتا بثقافة أجنبية سابقة وفترة زمنية سابقة. كما يرى نيتشه أيضًا أن فقه اللغة شىء يولد، أو يُخلق بالمعنى الذى كان ڤيكو يقصده، باعتباره دليلاً على الجهد البشرى، وهو يُخلق باعتباره مرتبة من مراتب الاكتشاف الإنسانى، واكتشاف الذات، والأصالة. فما فقه اللغة إلا أسلوب من أساليب التمييز التاريخى للذات عن العصر الذى يعيش المرء فيه، وعن الماضى القريب، مثلما يفعل كبار الفنانين، فكأنما يحدد المرء طابع حداثته فى الواقع بهذا الأسلوب، على ما فيه من مفارقات وتضاد فى المعانى.

وبين فريدريش أوجست ڤولف فى عام ١٧٧٧ وفريدريش نيتشه فى عام ١٨٧٥، نجد إرنست رينان، فقيه اللغات الشرقية، الذى كا يتسم بإدراكه المُرَكَّب الطريف لشكل التداخل ما بين فقه اللغة والثقافة الحديثة. فلقد كتب فى كتابه **مستقبل العلم** (الذى أكمله عام ١٨٤٨ ولم ينشره حتى ١٨٩٠) يقول "إن مؤسسى العقل الحديث فقهاءُ لغة"، وكان قد قال فى العبارة التى سبقت هذه: وما العقل الحديث إن لم يكن "العقلانية، والنقد، والتحرر الفكرى [وهى التى] أُسِّست [جميعًا] يوم تأسيس فقه اللغة نفسه؟" ويمضى قائلاً إن فقه اللغة مبحث مقارن لا يملكه إلا المحدثون، وهو كذلك رمز للتفوق (الأوروبى) الحديث، وكل تقدم أحرزته الإنسانية منذ القرن الخامس عشر نستطيع نسبته إلى عقول علينا أن نصفها بالانتماء إلى فقه اللغة. فمهمة فقه اللغة فى الثقافة الحديثة (وهى الثقافة التى يقول رينان إنها تنتسب إلى فقه اللغة) هى مواصلة وضوح رؤية الواقع والطبيعة، وبذلك نستطيع التخلص من مذهب الأسباب الخارقة، ومواصلة مواكبة مكتشفات العلوم الطبيعية، بل وأكثر من هذا، ففقه اللغة يُمكِّنُ المرء من الرؤية الشاملة لحياة الإنسان ونظام الأشياء: "ها أنذا فى المركز، أَنْشَقُ عبير كل شىء فأحكم وأوازن وأجمع وأستنبط - وبهذا الأسلوب أصل إلى جوهر نظام الأشياء". وفقيه اللغة تحيط به هالة من السلطة لامراء فيها، ورينان يوضح مقصده فيما يتعلق بفقه اللغة والعلوم الطبيعية:

دراســة الفلسفــة تعنى مـعرفـة الأشيــاء، بناءً على عبــارة كوفييه الدقيقة: الفلسفة تتولى **تعليم العالم نظريًا**، وأنا أعتقد مع كانط أن كل إثبات يقوم على التأمل المحض لا تزيد صحته عن صحــة الإثبات الرياضى، ولا يســتطيع أن يعلمنا أى شىء عن الواقع القائم. وفقه اللغة هو **العلم الدقيق** الخاص بالأمور الذهنية. وهو يمثل للعــلوم الإنسانية ما تمثلــه الفيزياء والكيمــياء للعلوم الفلسفية الخاصة بالأجساد[٢٤].

وسوف أعود إلى العبارة التى يستشهد بها رينان من كوفييه وكذلك إلى الاشارات الدائمة إلى العلوم الطبيعية بعد قليل، ولكن علينا الآن أن نذكر أن القسم الأوسط كله من كتاب **مستقبل العلم** يشغله وصف رينان لفـقه اللغة والتعـبير عن إعــجابه به، فـهو يقول إنه أصـعب ما يمكننا تحـديد طابعه من الجهود الإنسانية، وهو كـذلك أدق المباحث العلمية طُرًّا. وفى مجال الإشارة إلى طموحات فـقه اللغة بأن يصبح عِلْم الإنسانيـة الحق، يربط رينان صراحةً بين مذهبـه وبين مذاهب ڤيكو، وهيردر، وڤولف، ومونتسكـيو، وكذلك بعض فـقهـاء اللغة شـبه المعـاصرين مـثل ڤلهلم فون همـبولت، وبوپ، والمستشــرق الكبير يوجين بيرنوف (وهو الذى يهدى إليــه كتابه). ويرى رينان أن فقه اللغة يشغل موقعًا أساسيًّا فيما يشير إليه فى كل مكان بتـعبير مسيرة المعرفـة، والحق أن الكتاب نفـسه يعـتبـر بيانًا رسـميًّا لمذهب الإيمان بمسيرة الإنسان إلى الصــلاح، وهذه مفـارقة لا يستـهان بها إذا أخـذنا فى اعتـبارنا العنوان الفرعى للكتاب (''أفكار عن عام ١٨٤٨'') والكتب الأخرى الصادرة عام ١٨٤٨ مثل رواية **بوڤار وبيكوشـيه**، وكتاب **شهـر بروميـر الثامن عـشر ولويس بونابرت**. وهكذا فإن البيــان المذكور، بصفة عامـة، وما يقوله رينان عن فقه اللغة بصفـة خاصة - وكان قد أكمل عندها كتابة الدراسة المســتفيضة عن اللغات الساميـة التى فازت بجائزة ڤولنى - كانا يرميان إلى تحديد مكانة رينان باعتـباره مـفكرًا يرتبط ارتباطًا واضـحًا بالقضـايا الاجتمـاعيـة الكبرى المطروحة عــام ١٨٤٨، ولقد اختــار أن يقيم هذا الارتبــاط على أساس **أبعد**

المباحث الفكرية عن متناول الأيدى (فقه اللغة)، وأقلها صلة بحياة الناس فى الظاهر، وأشدها اتصافًا بالطابع المحافظ والتقليدى، الأمر الذى يدل على تعمده اتخاذ هذا الموقف إلى أقصى الحدود. إذ إنه لم يكن يتكلم كما يتحدث ابن البشر إلى سائر البشر، بل باعتباره صوتًا 'متأملاً' ومتخصصًا، يُسلِّم - على نحو ما جاء فى تصديره للكتاب عام ١٨٩٠ - بتفاوت الأجناس البشرية وبحتمية سيطرة القلة على الكثرة، باعتبار ذلك قانونًا من القوانين المناهضة من بين قوانين الطبيعة والمجتمع[٢٥] .

ولكن كيف تسنى لرينان أن يضع نفسه وما يقوله فى هذا الموقف المتناقض؟ فمن ناحية، ماذا يمكن أن يكون فقه اللغة إن لم يكن علمًا لجميع البشر، علمًا يقوم على وحدة الأجناس البشرية، وعلى قيمة كل التفاصيل الإنسانية، ومع ذلك فماذا يمكن أن يكونه فقيه اللغة، من ناحية أخرى، إذا لم يكن - على نحو ما أثبت رينان نفسه بتعصبه العنصرى الذائع البغيض ضد الساميين الشرقيين الذين كانت دراسته لهم من وراء مكانته العلمية[٢٦] - رجلاً يقسم البشر إلى أجناس أسمى وأجناس أدنى، وناقدًا متحررًا ينطوى عمله على الأفكار المقصورة على الخاصة، عن الطابع الزمنى، والأصول، والتطور، والجدارة الإنسانية؟ ويتمثل جانب من الإجابة على السؤال فى أن رينان - كما تفصح عن ذلك خطاباته الأولى إلى فكتور كوزان، وميشيليه، وألكسندر فون همبولت عن مقاصد فقه اللغة[٢٧] - كان لديه إحساس قوى بالانتماء 'النقابى' باعتباره باحثًا محترفًا، ومستشرقًا محترفًا، فى واقع الأمر، وهو الإحساس الذى أنشأ مسافة بينه وبين الجماهير. ولكن الأهم من ذلك فى اعتقادى هو تصور رينان الخاص لدوره باعتباره فقيه لغات شرقية يعمل فى الإطار الأوسع لفقه اللغة وهو الذى يضم تاريخه وتطوره وأهدافه حسبما كان يراها. وبعبارة أخرى، فإن ما قد يبدو لنا فى صورة مفارقة كان النتيجة المتوقعة لتصور رينان لموقعه فى 'الأسرة الحاكمة' لفقة اللغة، بتاريخه ومكتشفاته الأولى وما فعله رينان نفسه فى هذا الموقع. ومن ثم فعلينا أن نحدد الطابع الذى تميز به رينان باعتبار أنه لم يكن يتكلم عن فقه اللغة، بل

بل يتكلم من زاوية **فقه اللغة** بكل قوة المُطَّلِع على أسرار علمٍ جديد ذى مكانة رفيعة، ومن يستخدم الشفرات اللغوية الخاصة بهذا العلم، والذى يتميز باستحالة تقديم تفسير فورى أو ساذج لأى من 'تصريحاته'.

وكان مبحث فقه اللغة، على نحو ما فهمه رينان، وعلى نحو ما تَقَبَّله وتلقى تعليمه فيه، يفرض عليه مجموعة من 'قواعد الانتماء' الدينى. فكان البحث فى فقه اللغة يعنى أن يخضع الفرد فى كل ما يفعله، أولاً وقبل كل شىء، لمجموعة من المكتشفات الحديثة التى تتسم بإعادة تقييمها لأشياء كثيرة، وهى التى بدأت فعليًّا علم فقه اللغة ومنحته نظرية معرفة مميزة له وخاصة به، وأنا أتحدث هنا عن الفترة التى تمتد تقريبًا من ثمانينيات القرن الثامن عشر حتى منتصف ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وكان الشطر الأخير منها هو الفترة التى بدأ فيها رينان تعليمه. وهو يسجل فى مذكراته كيف أن أزمة الإيمان الدينى، والتى أدت فى النهاية إلى فقدان ذلك الإيمان، دفعت به فى عام ١٨٤٥ إلى حياة الدرس والبحث، وكان ذلك يمثل بداية انضمامه إلى دائرة فقه اللغة، ونظرة فقه اللغة للعالم، والأزمات التى يتعرض لها والأسلوب الذى يختص به. وكان يعتقد أن حياته، على المستوى الشخصى، تتجلى فيها الحياة المؤسسية لفقه اللغة، وإن كان قد صمم أن يستعيد فى حياته إيمانه بالمسيحية الذى عرفه يوما ما، على الرغم مما آل إليه من فقدان الإيمان بالمسيحية، ولم يعد لديه سوى ما يشير إليه باسم ''العلم العلمانى''[٢٨].

وقد قدم لنا رينان خير نموذج لما يستطيعه العلم العلمانى وما يعجز عنه، بعد عدة سنوات، فى محاضرة ألقاها فى جامعة السوربون عام ١٨٧٨، بعنوان ''الخدمات التى يقدمها فقه اللغة للعلوم التاريخية''. وأهم العناصر التى تميط اللثام عن موقف رينان فى هذا النّص هو كيف كان الدين يشغل باله بوضوح وهو يتحدث عن فقه اللغة - وعلى سبيل المثال، ما يعلمنا إياه فقه اللغة، مثل الدين، عن أصول الإنسانية والحضارة واللغة - وإن لم يكن ينتهى من ذلك إلا إلى أن يوضح لسامعيه أن فقه اللغة يقدم رسالة تقل عن

الدين كثيرًا فى تماسكها وترابط أجزائها وإيجابيتها[٢٩] . ولما كانت نظرة رينان تاريخية لا يُرجى منهـا برء، بل كانت على نحو ما وصـفها رينان ذات يوم، نظرة 'مورفولـوجية'، أى تركز على التغـير فى الشكل، كان من المنطقى أن تقتصر السـبل التى يستطيع أن يسلكها فى التحول عن الـدين إلى دراسة فقة اللغة فى صـدر شبابه على سبـيل واحد، وهو الاحتفـاظ فى العلم العلمانى الجديد بالنظرة التاريخية للعالم التى كان قـد اكتسبها من الدين. ومن ثم فهو يقول: ''لم أكن أرى إلا عملاً واحدًا جديرًا بأن يمـلأ حياتى، ألا وهو القيام ببحـوثى النقدية فى المسيحـية [إشارة إلى المشـروع البحثى الكبيـرالذى قام به رينان فى تاريخ المسيـحية وأصولها] مـستخدمًا تلك الوسـائل الأرحب نطاقًا والتى قدمها لى العلم العلمانى''[٣٠] أى إن رينان جعل نفسه نظيرًا لفقه اللغة بأسلوبه الخاص فى المرحلة التالية لإيمانه بالمسيحية.

كان الفرق بين التاريخ الذى تقدمه المسيحية، داخليًّا، وبين التاريخ الذى يقدمه فقه اللغة، الذى كـان مبحثًا جديدًا نسبيًّا، هو على وجه التحديد ما أتاح قيام فقه اللغة الحديث، وهو ما كان رينان يعرفه خير المعرفة. فكلما كان الحديث يدور عن ''فقة اللغة'' فى أواخر القرن الثامـن عشر وأوائل التاسع عشر، كان لنا أن ندرك أن المقصود هو فقة اللغة الجديد، الذى كانت نجاحاته الكبرى تتـمثل فى النحو المقـارن، وإعادة تصنيف اللغات فى أُسَـرٍ منفصلة، والرفض النهائى للقول بأن اللغة لها أصول إلهـية. وليس من قبيل المبالغة أن نقول إن هذه المنجزات كانت ثمارًا مباشرة تقريبًا للرأى القائل بأن اللغة ظاهرة بشرية محضة. وكانت هذه النظرة قد شاعت بعد أن اكتشف العلماء بالمناهج التجريبية أن اللـغات المقدسة المزعومة (والعبرية بصفـة أساسية) لم تكن ذات عراقة أزلية ولا أصـول ربانية. وهكذا فإن ما يسمـيه فوكوه 'اكتشاف اللغة' كان حدثًا علمـانيًّا أزاح التصور الدينى عن قيـام الرب بتسليم اللغة للإنسان فى جنة عدن، وحلَّ محله[٣١] . والواقع أن هذا التغيير كان يعنى التنحى عن فكرة انتساب اللغة إلى أصول معينة أنجبت سلالات متتابعة والاستعاضة عنها بالرأى الذى يقول إن اللـغة مجال خـاص مستـقل تربط ما بين أجـزائه أبنية

داخلية غير منتظمة وعوامل تماسك متفاوتة، وكان من عواقب هذا التغيير الانخفاض البالغ فى مستوى الاهتمام بمشكلة أصول اللغة. وإذا كانت مناقشة هذه المشكلة فى السبعينيات من القرن الثامن عشر تلقى الحماس والقبول من الجميع - وهى الفترة التى فاز فيها مقال هيردر عن أصول اللغة بميدالية أكاديمية برلين لعام ١٧٧٢ - فما إن حل العقد الأول من القرن الجديد حتى كادت مناقشة هذا الموضوع أن تكون محظورة فى الأوساط العلمية فى أوروبا.

كان ما ذكره وليم چونز فى كتابه **أحاديث الذكرى السنوية** (١٧٨٥ - ١٧٩٢) أو ما عرضه فرانتس بوپ فى كتاب **النحو المقارن** (١٨٣٢) ينحصر من جميع الجوانب وبمختلف الصور فى أن القول بأصول إلهية للُّغة قد تصدَّع قطعًا وأن هذه الفكرة أصبحت مشكوكًا فيها. أى إن الحاجة قد نشأت، باختصار، لوضع تصوُّر تاريخىٍّ جديد، ما دامت المسيحية قد عجزت، فيما يبدو عن أن تحيا وتستمر على الرغم من الأدلة الإمپيريقية التى اختزلت المنزلة الإلهية لنصوصها المقدسة. وقد ظل إيمان البعض ثابتًا لا يتزعزع على الرغم من معرفة الأسبقية الزمنية للُّغة السنسكريتية على اللغة العبرية، أو كما قال شاتوبريان: "وا أسفا! حدث أن معرفةً أعمق بلغة الهند العلمية قد أرغمت قرونًا لا تعد ولا تحصى على دخول دائرة الكتاب المقدس الضيقة. ما أسعد حظى إذن أننى عُدْتُ إلى الإيمان دون أن أضطر إلى مكابدة هذا الإحساس بالخزى"(٣٢). ولكن البعض الآخر، مثل بوپ نفسه، كان يرى أن دراسة اللغة تقتضى أن يكون لها تاريخها الخاص، وفلسفتها الخاصة، ومجالها العلمى الخاص، وهذه جميعًا تنفى أى فكرة عن وجود لغة أولى أعطاها الربُّ إلى الإنسان فى جنة عدن. ومثلما كان من نتائج دراسة اللغة السنسكريتية، وميل العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر إلى توسيع النطاق المعرفى، انتقال موقع أولى بدايات الحضارة فيما يبدو إلى مناطق شاسعة البعد شرقى الأراضى المذكورة فى الكتاب المقدس، كان من نتائج هذه الدراسة أن تغلبت النظرة إلى اللغة باعتبارها مجالاً بشريًّا 'داخليًّا' أنشأه وأحكم صنعته

مستعملو اللغة، على النظر إليها باعتبارها 'صلة استمرار' بين قوة 'خارجية' وبين الناطقين بها من البشر. أى إن فكرة وجود لغة أولى قد انتفت، وكذلك انتفت صورة وجود لغة بسيطة، إلا باللجوء إلى منهج سوف أناقشه بعد قليل.

وكان رينان يرى أن تركة هذا الجيل الأول من فقهاء اللغة بالغة الأهمية، بل كانت تفوق فى أهميتها العمل الذى أنجزه ساسى. وحيثما ناقش رينان موضوع اللغة وفقه اللغة سواء فى بداية حياته العملية أو منتصفها أو نهايتها، كان يكرر الدروس التى أتى بها فقه اللغة الجديد، والتى كان عمادها الأكبر تلك المبادئ النافية لانحدار اللغات من سلالة واحدة، والمناهضة 'لصلة الاستمرار' المشار إليها، والتى تقول بأن استعمال اللغة ظاهرة 'تقنية' (لا ربانية). أى إن اللغوى لا يستطيع تصوير اللغة باعتبارها قُوَّةً منبثقة من طرف واحد هو الرب، فكما يقول كولريدج "اللغة مستودع أسلحة العقل البشرى، الذى يتضمن دلائل انتصاراته فى الماضى وأسلحة فتوحاته فى المستقبل"[٣٣]. لقد أخلَتْ فكرة اللغة الأولى فى جنة عدن مكانها للفكرة ' الاستكشافية' القائلة بوجود لغة أم (كالهندية الأوروبية أو السامية) وهو وجود لا يُناقش إطلاقًا ما دام من المُسَلَّم به أن تلك اللغة تستحيل استعادتها، وإن كان من الممكن إعادة 'تركيبها' من خلال فقة اللغة. أما إذا كان من الممكن استخدام إحدى اللغات مَحَكًّا أو معيارًا، أيضًا على أساس الاستكشاف، لِلُّغات الأخرى جميعًا، فهى اللغة السنسكيرتية فى أقدم صورة هندية أوروبية لها. ولقد تغيرت المصطلحات المستخدمة أيضًا، فأصبح الحديث يدور عن أُسَرٍ لِلُّغات (ويبرز هنا القياس على 'أنواع' الأحياء والتصنيفات التشريحية) وعن شكل أو صورة **كاملة** (مطلقة) لِلُّغة، دون أن يقتضى ذلك انطباق هذه الصورة على أى لغة "حقيقية"، واللغات الأصلية لا توجد إلا باعتبارها من 'الدَّوَالّ'" الخاصة بمبحث فقة اللغة، لا بسبب وجودها فى الطبيعة.

ولكن بعض الكتاب أبدوا ملاحظات فطنة على الأسلوب الذى حلت به اللُّغة السنسكريتية، وكل ما هو هندىٌّ، محل اللغة العبرية وخرافة لغة جنة

عدن. ففي وقت مبكر، أي في عام ١٨٠٤، ذكر بنچامان كونستان في **يومياته الحميمة** أنه لن يناقش في كتابه **"عن الدين"** قضية الهند، لأن الإنجليز الذين كانوا يملكون ذلك المكان والألمان الذين أجروا دراسات لا تكاد تنفد عنه قد جعلوا الهند **مصدراً وأصلاً** لكل شيء، ثم جاء الفرنسيون الذين قرروا، بعد نابليون وشامپوليون، أن كل شيء نشأ في مصر وفي الشرق الجديد[٣٧] . وكان مما دعم أوجه الحماس المذكورة القائمة على الغائية، بعد عام ١٨٠٨، كتاب فريدريش شليجيل الشهير **عن لغة الهند وحكمتها**، وهو الذي كان، فيما يبدو، يؤكد ما أعلنه عام ١٨٠٠ من أن الشرق يمثل أصفى شكل من أشكال الرومانسية.

وأما ما احتفظ به جيل رينان - الذي تلقى تعليمه من منتصف الثلاثينيات إلى أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر - من كل هذا الحماس للشرق، فكان يكمن في الضرورة الفكرية التي يمثلها الشرق للباحث الغربي في اللغات والثقافات والأديان. ومن ثم فقد كان النص الأساسي في هذا الصدد الكتاب الذي كتبه إدجار كينيه بعنوان **عبقرية الأديان** (١٨٣٢) والذي يعلن فيه نهضة الشرق، ويقيم علاقة 'وظيفية' بين الشرق والغرب. ولقد سبق لي أن أشرت إلى النطاق الشاسع لمعنى هذه العلاقة، على نحو ما حلَّلها ريمون شواب تحليلاً شاملاً في كتابه **النهضة الشرقية**، ولا يهمني هنا إلا أن أشير إلى جوانب محددة منها تتصل بعمل رينان باعتباره من فقهاء اللغة ومن المستشرقين، فلقد كان ارتباط كينيه وميشيليه، واهتمامهما، على الترتيب، بهيردر وڤيكو، من وراء اعتقادهما بأن على المؤرخ الباحث أن يواجه ما هو مختلف وغريب وبعيد، تقريبًا مثلما يشاهد المتفرج حدثًا دراميًّا أثناء وقوعه، أو مثلما يشهد المؤمن تنزيلاً سماويًا. وكانت الصورة التي صاغ كينيه ذلك بها هي أن الشرق يقول ويفكر، والغرب يتصرف ويدبر، فلدى آسيا أنبياء، ولدى أوروبا أطباء وعلماء (متخصصون، ومتبحرون في العلوم الطبيعية) ومن هذا التلاقي بينهما ينشأ مذهب جديد أو رب جديد، ولكن مرمى كينيه هو أن الشرق والغرب، كلاهما، ينهضان بما خلقا له ويؤكدان

هويتهما فى ذلك اللقاء. وقد ظل رينان يستمسك بموقفه هذا فى البحث العلمى، أى بصورته باعتباره عالِمًا غربيًّا ينظر من علٍ، من 'موقع هيمنة' مناسب إلى أبعد حد، فيستعرض الشرق السلبى، 'الأصيل'، 'المؤنث'، بل الصامت البليد، ثم يفصح عن الشرق، ويجعله يفضى بأسراره فى ظل السلطة العلمية التى يتمتع بها فقيه اللغة الذى يستمد قوته من القدرة على فتح أبواب اللغات السرية ذات الدلالات الخفية. وأما ما تخلَّى عنه رينان فى أربعينيات القرن التاسع عشر، أثناء تلقيه تدريبه فى فقه اللغة، فكان 'الموقف الدرامى'، وهو الذى حل محله الموقف العلمى.

كان التاريخ يُعتبر 'مسرحية' فى عيون كينيه وميشيليه، فكان كينيه يصف العالم بألفاظ موحية قائلاً إنه معبد وإن التاريخ الإنسانى ضرب من الطقوس الدينية، وكان ميشيليه وكينيه، كلاهما، يريان العالم الذى يناقشانه رأى العين، وكان أصل التاريخ الإنسانى أمرًا يستطيعان وصفه بنفس التعابير المشبوبة الرائعة والدرامية التى كان ڤيكو وروسو يستخدمانها فى تصوير الحياة على الأرض فى العصور البدائية. ولم يكن يخالج ميشيليه وكينيه شك فى أنهما ينتميان إلى الجهد الرومانسى الأوروبى المشترك، ''سواء كان ذلك فى ملحمة أو فى جنس أدبى رئيسىٍّ آخر - فى الدراما، أو فى القصة البطولية المنثورة، أو فى 'الأنشودة العظمى' الحافلة بالرؤى - وذلك حتى يستطيعا إعادة صياغة النسق المسيحى لسقوط الإنسان وفوزه بالغفران وظهور أرصدة جديدة تمثل فردوسًا مستعادًا، بالأساليب الملائمة للظروف التاريخية والفكرية للعصر الذى عاشا فيه''[٣٥] وأعتقد أن كينيه كان يرى أن فكرة مولد رب جديد كانت بمثابة ملء المكان الذى أخلاه الرب القديم. وأما رينان فإن العمل بفقه اللغة كان يعنى قطع جميع الروابط مهما تكن بالرب المسيحى القديم، وذلك حتى يتسنى لمذهب جديد - ربما يكون العلم - أن يتمتع بالحرية وأن يشغل موقعًا جديدًا، إن صح هذا التعبير. وقد كرس رينان حياته العملية كلها ليكسو هذا الجهد لحمًا ودمًا.

وقد أعرب رينان عن ذلك بوضوح شديد فى نهاية مقاله المبهم عن

أصول اللغة قائلا إن الإنسان لم يعد قادرًا على اختراع شيء جديد وإن عصر الإبداع قد انتهى قطعًا[٣٦] . ويقول إن الإنسان قد أتى عليه حين من الدهر لانستطيع إلا أن نحدس طبيعته، وهو الذى **تحوَّل فيه**، بالمعنى الحرفى للعبارة، من الصمت إلى الكلام. وبعدها جاءت اللغة، ومهمة العالِم الحقيقى أن **يفحص** حالة اللغة **الآن لا كيف** نشأت. لكنه إذا كان رينان يستبعد الانخراط المشبوب فى 'خلق' العصور البدائية (وهو الذى كان مثيرًا فى نظر هيردر وفيكو وروسو، بل وكينيه وميشيليه) فهو ينخرط فى نمط جديد متعمد من 'الخلق' المصطنع، وهو العمل الذى لا يكون إلاَّ ثمرة للتحليل العلمى. وقد أعلن رينان فى محاضرته الافتتاحية فى كوليج دى فرانس (٢١ فبراير ١٨٦٢) أنه يسمح لأفراد الجمهور بحضور محاضراته حتى يطلعوا بأنفسهم على "المختبر نفسه لعلم فقه اللغة"[٣٧] وكان بوسع أى قارئ لرينان أن يفهم أن ذلك الكلام كان يتضمن مفارقة من مفارقاته الخاصة، وإن كانت مفارقة عرجاء، إذ كان المقصود بها إحداث صدمة لا الإتيان بسرور سلبى، وكان رينان عندها قد بدأ يشغل كرسى أستاذ اللغة العبرية خلفًا للأستاذ القديم، وكانت محاضرته تتناول مساهمة الشعوب السامية فى تاريخ الحضارة. هل كانت ثَمَّ إهانة للتاريخ "المقدس" - على ما فيها من دهاء - أكبر من استبدال 'مختبر فقه اللغة' المشار إليه بالتدخل الإلهى فى التاريخ؟ وهل كان ثم أسلوب أشد دلالة من إعلان اقتصار أهمية الشرق فى الوقت الحاضر على اعتباره مادةً لبحوث الأوروبيين؟[٣٨] وهكذا كانت شذور ساسى، 'الخامدة' نسبيًا، والمرتبة فى لوحات متتابعة يحل محلها الآن شيء جديد.

كانت للكلمات المثيرة والمنمقة التى اختتم بها رينان 'محاضرته' وظيفة أخرى تتجاوز مجرد ربط فقه اللغات السامية الشرقية بالمستقبل وبالعلم. كان إتيينّ كَتْرْمير الذى سبق رينان مباشرة فى كرسى اللغة العبرية، فيما يبدو، باحثًا يجسد الصورة الكاريكاتورية الشائعة لما يكون عليه الباحث الأكاديمى، إذ قال رينان عنه فى كلمة تذكارية موجزة، تنم عن برودة إحساس نسبية، نشرها فى مجلة **چورنال دى ديباه** فى أكتوبر ١٨٥٧، إنه كان يتميز بقدر

مذهل من الجد والنشاط والتحذلق، فكان يقوم بعمله قيام العامل المجتهد الذى لا يستطيع - حتى وهو يؤدى خدمات جليلة - أن يرى الصورة الكاملة للبناء الذى يجرى تشييده. أما ذلك البناء فلم يكن أقل من "التاريخ العلمى لروح الإنسان" والذى كان يُبنى الآن حجرًا حجرًا[٣٩] . وإذا كان كترمير لا ينتمى لهذا العصر، فإن رينان كان يصر فى عمله على الانتماء إليه. كما إنه إذا كان الشرق قد اقتصر حتى تلك اللحظة على الهند والصين، وحدهما ودون تمييز، فإن طموح رينان كان أن ينشىء لنفسه إقليمًا شرقيًا جديدًا، وكان فى هذه الحالة الشرق السامىّ. وكان ولاشك قد لاحظ الخلط العابر، والشائع قطعًا، بين اللغتين العربية والسنسكريتية (على نحو ما نرى فى رواية بلزاك **غشاوة الأحزان** حيث يصف الكلمات العربية المكتوبة فى الطلسم المهلك بأنها سنسكريتية) ومن ثم فقد آلى على نفسه أن يؤدى لِلّغات السامية ما أداه بوپ من أجل اللغات الهندية الأوروبية: أو هذا ما ذكره فى تصديره عام ١٨٥٥ لدراسته فى اللغات السامية[٤٠] . وهكذا كان رينان يعتزم إبراز اللغات السامية بصورة دقيقة وجذابة بأسلوب بوپ، وأن يقوم بالإضافة إلى ذلك برفع مكانة دراسة هذه اللغات الأدنى والمتجاهلة إلى مستوى العلم الجديد الخاص بعقل الإنسان وروحه وهو الذى يتطلب الحماس له بأسلوب لويس لامبرت.

ولقد أكد رينان صراحة فى أكثر من مناسبة أن الساميين وصِفَة 'السامية' من خَلْق الدراسة الاستشراقية لفقه اللغة[٤١] . ولما كان رينان هو الذى قام بهذه الدراسة، فإن قوله ذلك كان يقصد بوضوح أن يشير إلى الدور الرئيسى الذى اضطلع به هو نفسه فى ذلك الخلق الجديد المصطنع. ولكن تُرى ماذا كان رينان يعنى بكلمة **الخلق** فى هذه الحالات؟ وما علاقة هذا الخلق بالخلق الطبيعى أو بالخلق الذى ينسبه رينان وغيره إلى 'المختبر' وإلى العلوم التصنيفية والطبيعية، وأهم من ذلك كله إلى ما كان يسمى التشريح الفلسفى؟ لا مفر لنا من اللجوء إلى الحدس قليلاً هنا: كان رينان يتخيل على امتداد حياته العملية، فيما يبدو، أن دور العلم فى حياة البشر هو "**إخباره بصورة**

قـاطعة (أو القـول أو الإفـصاح له) بكلمـة أو **منطق** الأشيـاء"[٤٢] . (وأنا أستشهـد بهذه العبارة المنقولة عن الفـرنسية بأقصى ما استطعت من الـترجمة الحرفـية). فالعلم يجعل الأشـياء تتكلم، والعلم يفعل مـا هو أفضل، إذ إنه يُخرج الكلام الكامن داخل الأشـياء ويتيح الإفـصاح عنه. ولا ترجع القيـمة الخاصـة لعلم اللغة (وهو الاسم الـذى كان كثـيرًا مـا يطلق على فقـه اللغة الجديد) إلى أن العلم الطبيـعى يشبهه، بل إلى أنه يعالج الكلمـات باعتبارها كائـنات طبيـعيـة، ويجعلهـا تكشف عن أسرارها، ولولاه لظـلت صامـتة. ولنتذكر أن الانـطلاق الرئيسى فى دراسة النقوش والكتـابة الهيروغليفـية كان اكتشاف شامپوليون أن الرموز فى حجر رشيد كانت تتكون من عنصر **صوتى** إلى جـانب العنصـر الدلالى[٤٣] . وإنطاق الأشـيـاء يماثل إنطاق الكلمـات ومنحها قيمة مستمدة من الظروف، ومكانًا محددًا بدقة فى نسق منتظم تحكمه قواعد خاصة. والمعنى الأول لكلمة **الخلق**، كما استخدمها رينان، يدل على الإفصاح الذى يتيح لنا أن نرى 'شيئًا'، مثل صفة **السامية**، باعتبارها مخلوقًا من نوع ما. والمعنى الثـانى للخلق هو دلالته على الإطار المحـيط بالكلمة - وكان ذلك بالنسـبة لصفـة الساميـة يعنى التاريخ والثـقافة والجنس والعـقلية الشرقية - بعد أن يُلقى العالِمُ الضوء عليها ويخرجها من 'تَحَفُّظها'. وأخيرًا كـان الخلق يعنى وضع نظام للتـصنيف يتيح مـشـاهدة شىء ما بالمقـارنة مع أشبـاهه، وكان رينان يـقصد بكـلمة "المقارنة" شبكة مـعقدة من عـلاقات الإحلال، أى إحـلال صيغـة صرفية أو معرفـية محل أخرى، بين اللغات السامية والهندية الأوروبية.

وإذا كنت قد ألححت كـثيرًا فيما قلتـه إلى الآن على دراسة رينان للُّغات السامية، وهى التى تعانى من النسيان النسـبى، فذلك لعدة أسباب مهمة، إذ كانت دراسـة اللغات الساميـة هى الدراسة العلميـة التى لجأ إليهـا رينان فور فقدانه إيمانه المسـيحى، وقد سبق لى أن شرحت كـيف أصبح يرى أن دراسة اللغات السامية قد حلت مـحل إيمانه ومكنته من إقامة علاقة 'نقدية' معه فى المستقـبل. كما كانت دراسة اللـغات السامية أول دراسـة استشراقيـة وعلمية

يجريها رينان (إذ أكملها فى عام ١٨٤٧ ونشرها أول مرة عام ١٨٥٥) وكانت تمثل جانبًا من مشروعه الرئيسى فيمـا بعد عن أصول المسيحية وتاريخ اليهود، مثلما كـانت تحضيرًا علميًا للمجالين. ومن الغـريب أن تندر بيننا المؤلفات المعتـمدة أو المعاصرة فى تـاريخ اللغة أو تاريخ الاستـشراق التى لا تستشـهد بأعمال رينان إلا بصـورة عارضة[٤٤] ، فالواقع أن كتـابه الرئيسى عن اللغات السامية كان المقصود به، مهما تكن درجة الوفاء بالقصد، أن يمثل فتحًا جديدًا فى فقـه اللغة، وقد أصـبح يُلجأ إليه فـى الأعوام التاليـة لإيراد الحجج على صحة مواقفه (السيئة دائمًـا تقريبًا) إزاء الدين والجنس البشرى والقومية[٤٥] . وكان رينان عندما يريد أن يقول شيئًا عـن اليهود أو المسلمين، مثلاً، دائمًا ما يقوله فى إطار انتقاداته القاسيـة إلى أبعد حد للجنس السامى كما يراه (والتى لا تقوم على أسـاس، إلا وفقًا 'للعلم' الذى يمارسه). كمـا إن دراسة رينان للغات السامية كان المقصـود بها المساهمة فى تطور علم اللغة الخاص باللغات الهندية الأوروبية وفى التـفريق بين ضروب الاستشـراق. كان يرى أن اللغات السامية تمثل شكلاً منحطًا بالقياس إلى تطور اللغات الهندية الأوروبية، وكان يقصد الانحـطاط الأخلاقى والبيولوجى، وأمـا بالنسبة لضروب الاسـتشراق فكانت اللغات السامية تمثل له شكلاً ثابتًا - إن لم يكن **الشكل الثابت** الوحيد - للانحلال الثقافى. وأخيرًا فـإن دراسة رينان المذكورة كانت أول ما 'خَلَقَهُ' رينان، أو الوهم الذى اخترعه فى مـختبر فقة اللغة لإرضـاء إحساسه بالمكانة الاجتـماعية والرسـالة التى يؤديهافى الحيـاة العامة. ولا ينبـغى أن يغيب عنا إدراك أن هذه الدراسـة كانت تُرضى غـرور رينان باعتـبارها ترمـز للسـيادة الأوروربية (ومن ثم سيادته) على الشرق وعلى زمانه.

ومن ثم فقد كانت اللغات السامية، باعتبارها فرعًا من فروع الشرق، لا تصل إلى مرتبـة الكائن الطبيعى - كنوع من أنواع القـرود مثلاً - ولا تعتـبر كائنًا غيـر طبيعى أو كائنًا إلهـيا، مثلما كـانت تعتبر يومًـا ما. بل إن اللغات السامية كانت تشغل موقعًا وَسَطًا، وكانت مظاهر شذوذها (وهو الذى يحدده انتظام قواعد اللغات الهندية الأوروبية) تكتسب شرعيتها من علاقتها العكسية

باللغات السوية، كما تعتبر ظاهرة شاذة شبه شوهاء لعدة أسباب منها أن المكتبات والمختبرات والمتاحف تُستخدم فى عرضها وتحليلها. ويتخذ رينان فى هذه الدراسة نبرات صوت ومنهج عرض مستمدين إلى أقصى حد من دراسة الكتب ومن الملاحظة الطبيعية، على نحو ما فعل رجال مثل كوفييه وچيفروا سانت هيلير وابنه الذى يحمل اسمه. كانت دراسة رينان إنجازًا أسلوبيًّا مُهمًّا، لأنها أتاحت له أن يستفيد باستمرار من **المكتبة**، لا من القول بالبدائية أو بما قَضَى به الرب، فى إقامة الإطار النظرى اللازم لفهم اللغة، إلى جانب **المتحف**، وهو المكان الذى تنتهى إليه نتائج ملاحظات المختبر، لعرضها ودراستها وتعليمها(٤٦) . ويعالج رينان الحقائق الإنسانية العادية - كاللغة، والتاريخ، والثقافة، والعقل، والخيال - فى كل ما يكتب، بعد أن يحولها إلى أشياء أخرى، أشياء منحرفة بصورة غريبة، وذلك لأنها سامية وشرقية، ولأن الأمر ينتهى بها إلى التحليل فى المختبر. وهكذا يرى أن الساميين مُوَحِّدُونَ بالله ومتعصبون لذلك، لم يأتوا بأساطير أو بفنون أو تجارة أو حضارة، ويتسم وعيهم بالضيق والجمود، وخلاصة القول أنهم يمثلون ''تركيبةً متدنيةً من الطبيعة البشرية''(٤٧). ويريد منا رينان فى الوقت نفسه أن نفهم أنه يتحدث عن 'نموذج أصلى' لا عن نمط سامى حقيقى له وجوده الفعلى (على الرغم من مخالفته لذلك أيضًا بمناقشته للمعاصرين من يهود ومسلمين بنبرات لا تتسم أيضًا بالحياد العلمى فى مواقع كثيرة من كتاباته)(٤٨). وهكذا نجد أن منهجه يتسم من ناحية بتحويل الإنسان إلى عيِّنة، ويتسم من ناحية أخرى بإصدار أحكام مقارنة تظل العيِّنة فيها عيِّنة وموضوعًا للدراسة العلمية فى فقه اللغة.

وتنتشر فى جنبات **التاريخ العام والمذهب المقارن للّغات السامية** تأملات حول الروابط ما بين علم اللغة والتشريح، إلى جانب ملاحظات - لا تقل أهمية عند رينان - عن استخدام هذه الروابط فى دراسة تاريخ العلوم ('العلوم التاريخية'، كما يسميها). ولكن علينا أن نبدأ بالنظر فى الروابط الضمنية، أو الموحى بها ضمنًا. ولا أظنه من الخطأ أو المبالغة أن نقول إن أى صفحة من الصفحات المعتادة فى كتاب رينان الاستشراقى **التاريخ العام**، قد

كتبها المؤلف على غرار البناء المكانى والهيكلى للصفحة المعتادة فى كتب التشريح الفلسفى المقارن، وبأسلوب كوڤييه أو چيفروا سانت-هيلير. فعلماء اللغة وعلماء التشريح يتصدون للحديث عن أمور لا نجدها 'جاهزة' فى الطبيعة ولا تأتى بها الملاحظة المباشرة للطبيعة. فصورة الهيكل العظمى المرسومة، أو الرسم التفصيلى بالقلم الرصاص لإحدى العضلات، شأنهما شأن الصور الصرفية للكلمات التى ينشئها علماء اللغة استنادًا إلى افتراض وجود لغة سامية أمٍّ أو لغة هندية أوروبية أمٍّ، من ثمار العمل فى المختبر وفى المكتبة. والنص فى كتاب علم اللغة، أو كتاب التشريح، تربطه بالطبيعة (أو بالواقع الفعلى) العلاقة العامة نفسها التى تربط إحدى 'الحالات' المعروضة فى المتحف لعيِّنة من الحيوانات الثديية أو أحد الأعضاء. فالذى نراه فى الصفحة وفى الحالة المتحفية شىء مقتطع ومبالغ فيه، مثل الكثير من منتخبات ساسى الشرقية، والغرض منه إظهار العلاقة بين العِلْم (أو العالِم) وذلك الشىء، لابين الشىء والطبيعة. وإذا قرأت أى صفحة كتبها رينان، تقريبًا، عن اللغة العربية أو العبرية أو الآرامية أو السامية الأمِّ فسوف تجد أنك تقرأ ما يقطع بممارسة السلطة، أى سلطة المستشرق فقيه اللغة القادر على أن يستحضر ما يشاء من نماذج الكلام الإنسانى من المكتبة، ثم يحيطها فى تلك الصفحة بنثر أوروبى مهذب، يبين فيه المثالب والفضائل وظواهر الهمجية والنقائص التى تشوب اللغة والشعب والحضارة. وهو يستخدم الزمن المضارع - بمعنى الزمن الحاضر المعاصر - وعلى نسق واحد تقريبًا فى نبرات و 'أفعال' ذلك 'العرض' بحيث يوحى بأنه يقدم بيانًا تعليميًّا (يرمى إلى إثبات شىء ما) مثل الذى يقدمه العالم الباحث وهو واقف أمامنا على منصة المحاضر فى المختبر، وهو يبتكر المادة التى يناقشها، ويضع لها الحدود ويصدر عليها الأحكام.

ويزداد حرص رينان على الإيحاء بأنه يقدم ذلك 'البيان' لنا فعليًّا عندما يقول بصراحة إن التشريح يستخدم علامات ثابتة ومرئية يستطيع بها تصنيف الأشياء فى 'طبقات'، ولكن علم اللغة لا يفعل ذلك(٤٩). وينبغى من ثم على فقيه اللغة أن يجعل أى حقيقة لغوية تتفق مع فترة تاريخية ما، ومن هنا

تنشأ إمكانية التصنيف. ومع ذلك، وعلى نحو ما كـرر رينان كثيرًا فيما بعد، فإن الطابع الزمنى والتاريخى لِلُّغة ملئٌ بالثـغرات، وفترات الانقطاع الهائلة، والفترات ' المفترضة'. ومن ثم فإن الأحداث اللغـوية تقع فى بُعْدٍ زمنى لا يسير فى خط واحد كما يتميز فى جوهره بالتقطُّع، ويتحكم اللغوى فى ذلك بأسلوب خاص إلى أبعـد الحدود. وهذا الأسلوب هو المقارنة، وهو ما تثـبته إلى حد كبير دراسة رينان عن الفرع السامى لِلُّغات الشرقية. وفى هذه المقارنة تعتبر اللغات الهندية الأوروبية هى المعيار الحى **العضوى**، وبالمقارنة يظهر أن اللغات الشرقية السامية **غير عضوية**[٥٠]. أى إن الزمن يتحول إلى المكان الذى يجرى فـيه التصنيف المقـارن، والذى يقوم فى جوهره على التـعارض الثنائى الجامـد بين اللغات العضـوية وغير العضـوية. وهكذا نرى من ناحية حـركة توليدية بيولوجـية عضوية تمثلها اللغات الهندية الأوروبيـة، ومن ناحية أخرى حركة غير عضوية، وغير توليدية فى جوهرها، سَكَنَتْ فَتَحَجَّرَتْ فى اللغات السامـية. وأهم مـا فى الأمر أن رينان يوضح إيضـاحًا قاطعًـا أن هذا الحكم المهيب يصدره فقيه اللغات الشرقيـة فى مختبره، فالفوارق التى تشغله ليست متاحة ولا هى فى طوق أى إنسان إلا المحترف المدرب، قائلاً "ومن ثم فنحن نرفض أن نسـمح بالقول بأن اللغـات الساميـة تتمـتع بالقدرة على التـجديد والتوليـد الذاتى، حتى مع الإقرار بأنها لا مـهرب لها من حتـمية التغـيير أو التـعـديلات المتـواليـة، شـأنهـا فى ذلك شـأن غـيـرها من ثمار الوعى الإنسانى"[٥١].

بل إن وراء هذه المعارضة المبـدئية نفسها تكمن معـارضة أخرى فى ذهن رينان، وهو يكشف موقـفه بصراحة للقـارئ على امتداد عدة صـفحات من الفصل الأول من السِّفْر الخامس، وذلك عنـدما يعرض آراء سانت هيلير عن "انحطاط الأنماط"[٥٢]. ورغم أن رينان لا يحدد أى الرجلين يقـصد، سانت هيليـر الأب أم سـانت هيليـر الابن، فـإن الإشـارة على درجـة كافـيـة من الوضـوح. إذ كان إتْيين سـانت هيلير وابـنه إيزيدور من أصحـاب النظريات البيولوجية الذين كانوا يتمتعون بدرجة فذة من الشهرة والنفوذ، خصوصًا بين

المفكرين الأدباء فى النصف الأول من القرن التاسع عشر فى فرنسا. ونحن نذكر أن إتيين كان عضواً فى حملة نابليون، وأن بلزاك أهدى إليه قسماً مهماً من تصدير **الكوميديا الإنسانية**، كما إن لدينا أدلة كثيرة على أن فلوبير قرأ أعمال الأب وابنه واستخدم آراءهما فى عمله[٥٣] . ولم يقتصر الأمر على أن إتيين وإيزيدور قد ورثا تقاليد البيولوچيا " الرومانسية" - وكان من أعلامها جوته وكوڤييه، وهى التى تتسم بالاهتمام الشديد بالقياس، والتماثل، والشكل العضوى البدائي بين الأنواع - لكنهما كانا متخصصين أيضًا فى فلسفة وأشكال أجسام ذوى الخِلَقِ الشائهة، أو 'علم المسوخ' (تيراتولوچى) كما كان إيزيدور يسميه، وكان هذا 'العلم' يقول إن أبشع صور الإنحراف الفسيولوچية نجمت عن انحطاط داخلى فى حياة النوع[٥٤]. ولا أستطيع هنا أن أتعرض لدقائق 'علم المسوخ' (والافتتان الشنيع به) ويكفى أن أذكر أن إتيين وإيزيدور استغلا القوة النظرية للنموذج اللغوى فى تفسير ضروب الانحرافات الممكنة داخل الجهاز البيولوچى. وكانت فكرة إتيين تقول إن صاحب الخلقة الشائهة يمثل شذوذاً، بنفس المعنى الذى نفهمه من ارتباط كلمات اللغة بعضها بالبعض بعلاقات قياس وشذوذ، وهذه من الأفكار القديمة فى علم اللغة وترجع على الأقل إلى زمن كتابة ڤارو كتابه **عن اللغة اللاتينية**، فى القرن الثانى قبل الميلاد، أى إنه لا يمكن اعتبار أى شذوذ بمثابة استثناء لا مبرر له وحسب، بل إن الحالات الشاذة تؤكد وجود الهيكل المنتظم الذى يجمع أو يضم أفراد كل طبقة إلى بعضهم البعض . ومثل هذا الرأى كان يتسم بجرأة مؤكدة فى علم التشريح. ويقول إتيين فى فقرة من فقرات 'التمهيد' الذى وضعه لكتاب **فلسفة التشريح**:

> بل إن طابع عصرنا يقضى باستحالة الانحصار الصارم فى إطار موضوع واحد فقط، فإذا درست شيئًا بمعزل عن سواه فلن تستطيع إلا رَدَّهُ إلى ذاته، ومن ثم لم تستطع مطلقًا أن تعرفه معرفة كاملة. أما إذا نظرت إليه وسط كائنات يرتبط بعضها بالبعض بشتى الأشكال، وينعزل بعضها عن بعض بشتى

الأشكال، فسوف تكتشف نطاقًا أكبر من علاقات هذا الشيء. فقبل كل شيء سوف تعرفه معرفة أفضل، حتى في خصوصيته، ولكن الأهم هو أنك إذا نظرت إليه في مركز نشاطه الخاص نفسه فسوف تعرف على وجه الدقة أساليب 'عمله' في إطار عالمه الخارجي الخاص به، وسوف تعرف أيضًا كيف رُكِّبَتْ ملامحه الخاصة في إطار التفاعل مع الوسط المحيط به(٥٥).

أي إن سانت هيلير لا يقول فقط إن الطابع الخاص للدراسة المعاصرة (أي في عام ١٨٢٢) هو الفحص المقارن للظواهر، بل إنه يقول أيضًا إن العالم لا يعترف بشيء يعتبر ظاهرة لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى الظواهر الأخرى، مهما تكن هذه الظاهرة منحرفة وشاذة. لاحظ أيضًا كيف يستعمل سانت هيلير استعارة 'المركزية' (**مركز نشاطه الخاص**) وهي التي استخدمها رينان فيما بعد في كتابه **مستقبل العلم** في وصف الموقع الذي يشغله كل شيء في الطبيعة - حتى فقيه اللغة نفسه - بشرط قيام العالِم الذي يفحصه **بوضعه** بأسلوب علميٍّ في ذلك الموقع. وبعد ذلك تنشأ رابطة تعاطف بين الشيء والعَالِم. ومن المحال أن يحدث هذا، بطبيعة الحال، إلا في تجارب المختبر وحدها. والمرمى المقصود هو أن العالِمَ لديه من القوة ما يستطيع أن ينظر به إلى أي حادث، مهما يبلغ خروجه عن المألوف، باعتباره حادثًا طبيعيًّا وأن يعرفه معرفة علمية، وهي التي تعني هنا عدم اللجوء إلى التفسير بالأسباب الخارقة بل بالاستناد فقط إلى البيئة المحيطة التي 'يركِّبها' العالم. والنتيجة أنه من الممكن النظر إلى الطبيعة باعتبارها ذات استمرار، وذات تماسك متناغم، ولا تستعصي في جوهرها على الفهم.

وهكذا كان رينان يرى أن اللغة السامية ظاهرة تدل على توقف النمو بالمقارنة باللغات والثقافات الناضجة الأخرى المنتمية إلى مجموعة اللغات الهندية الأوروبية، بل وباللغات الشرقية السامية الأخرى(٥٦). ولكن المفارقة التي يواصلها رينان هي أنه حتى وهو يحثنا على اعتبار أن اللغات تتفق مع ''الكائنات الحية في الطبيعة'' أو تناظرها بصورة ما، فإنه يعمل في كل موقع

آخـر على إثبات أن لغـاته الشـرقيـة، لغات غـيـر عضـوية، توقف نموها، وتحجـرت تمامًا، وأنها عـاجزة عن تجديد ذاتهـا، وبعبارة أخـرى يعمل على إثبات أن اللغة السامـية ليست لغة حية، وأن الساميين ليـسوا أيضًا مخلوقات حية. وأما اللغة والثـقافة الهندية الأوروبية، فهما حَيَّتَان وعُضْوِيَّتان، بسبب المختبر لا بالرغم منه. ولكن هذه المفارقة أبعد مـا تكون عن القضية الهامشية فى عمل رينـان، بل إنها فى رأيى تقع فى مـركز عمله نفـسه، وتتـبدى فى أسلوبه، وفى وجوده 'الأرشيفى' فى ثقافة عصره، وهى الـثقافة التى ساهم فيها مساهمة بالغة الأهمية، باتفاق آراء الكثيرين (على اختلافهم عن بعضهم البـعض) مثل مـاثيـو أرنولد، وأوسكار وايلد، وچيـمز فـريزر، ومارسـيل بروست. إن القدرة على الحفاظ على رؤية تضم وتجمع بين الحياة والمخلوقات شبه الحية (كاللغة الهندية الأوروبية والثقافة الأوروبية) إلى جانب الظواهر شبه الشائهـة الخلقة، وغيـر العضوية، والموازية لتلك المخلوقـات (اللغة السامـية والثقافة الشرقية) تُعتبر على وجه الدقة إنجاز العالم الأوروبى فى مختبره: إنه يبنى، وفـعل البناء نفـسـه دليل على قـوة السـيطرة الـكبـرى على الظواهر 'الجَمُوح'، وكذلك على تأكيد الثقافة المهـيمنة واعتبارها الثقافة "الطبيعية". بل إنه ليس من قبيل المبالغـة أن نقول إن مختبر فقـه اللغة الخاص برينان كان الموقع الفعلى لمركـزيته الأوروبية، ولـكن الذى نحتاج إلى تأكـيده هنا هو أن مختـبر فقه اللغة لا وجـود له خارج الكلام أو الكتابة التى تصنعه باسـتمرار ونشعر به فيها دائمًا. وهكذا فإن الثقافة التى يسميها ثقافة عضوية وحية - أى ثقافة أوروبا - هى نفسها أيضًا مخلوق يُخْلق فى المختبر، ويخلقه فقه اللغة.

كـان الشطر الأخيـر كله من حـياة رينان العـمليـة منصرفًـا إلى أوروبا والثقافة، وكانت منجزاته هنا منوعة وتحظى باحتفاء كبير. وأعتقد أننا نستطيع أن نعزو 'السلطة' أو المرجعية التى كان يتمتع بها أسلوبه إلى حذقه فى بناء ما ليس عضويًا (أو ما هو مفتقد) وإضفاء مظهر الحياة عليه. كان أشهر ما اشتهر به، بطبيعـة الحال، هو كتابه **حياة يسوع**، وهو العمل الذى افتتح به كتاباته التاريخية الضـخمة عن المسيحية وعن الشـعب اليهودى. ومع ذلك فعلينا أن

ندرك أن كتاب **حياة يسوع** كان يمثل على وجه الدقة نمط الإنجاز البطولى الذى تميز به **التاريخ العام**، أى ذلك البناء الذى أُقيم بفضل قدرة المؤرخ على 'الصناعة' البارعة لسيرة حياة شرقية ميتة **كأنما كانت** قصة حقيقية لحياة طبيعية - وهنا تبدو المفارقة واضحة على الفور - (وكان رينان يستخدم الوصف بالموت بمعنى مزدوج، الأول يشير إلى موت الإيمان، والثانى يشير إلى فترة تاريخية مفقودة، ومن ثم فهى ميتة). وكان كل ما يقوله رينان يمر أولاً بمختبر فقة اللغة، وكان عندما يظهر فى الصفحة المطبوعة وقد تخللت نسيجَ النَّص خيوطُه، يتمتع بقوة البصمة الثقافية المعاصرة التى تهبه حياته، والتى كانت تستمد من الحداثة كل سلطتها العلمية وكل "رضاها عن الذات" دون أدنى تشكك. وكانت تلك الثقافة تعتبر أن سلاسل النسب القائمة مثلاً فى الأسر الحاكمة، والتقاليد، والدين والمجتمعات العرقية لا تزيد عن وظائف لنظريةٍ عَمَلُها أو مُهِمَّتُها تعليمُ العَالَم. وعندما اقتبس رينان هذه العبارة الأخيرة من كوڤييه، كان يضع، بحذر، الإثبات العلمى فى مستوى أعلى من الخبرة، وكان يخفض من قيمة العامل الزمنى بإقصائه إلى مجال الخبرة العادية التى لا تتمتع بقيمة علمية، وأما انتماء الثقافة ومذهب المقارنة الثقافية إلى عصره بصفة خاصة (وهما اللتان وَلَّدَتَا المركزية العرقية، والنظرية العنصرية. والطغيان الاقتصادى) فكان يمنحه سلطات تسبق الرؤية الأخلاقية بمراحل.

ولننظر إلى أسلوب رينان، إلى حياته العملية مستشرقًا وأديبًا، والظروف التى أحاطت بالمعنى الذى يقدمه، وعلاقته الحميمة بصفة خاصة مع ثقافة أوروبا فى عصره، بجانبيها المتخصص والعام - وهى التى كانت تحررية، تؤمن بخصوصيتها، ومتعجرفة، ومضادة للإنسانية إلاَّ بمعنى مشروط بشروط كثيرة - وسوف تجد أن هذه جميعًا تمثل ما قد أصفه بأنه الموقف العلمى **المترهبن**. فالتوليد عنده مقصور على مجال المستقبل، وهو الذى يربطه فى 'بيانه' الشهير بالعلم. ورغم أن رينان مؤرخ ثقافى ينتمى إلى مدرسة تيرجو، وكوندورسيه، وكوزان، وجوفروا، وبالانش، ورغم أنه باحث علمى ينتمى إلى مدرسة ساسى، وكوسان دى پيرسيڤال، وأوزانام، وفورييل، وبيرنوف،

فإن عَالَمَ رينان عالَمٌ ذكورى خَرِبٌ بصورة غريبة، ومبالغ فى ذكورته، مكرس للتاريخ والتحصيل العلمي. والحق أنه ليس عالم آباء وأمهات وأطفال، بل عالم رجال يشبهون الصورة التى رسمها للمسيح أو للفيلسوف الرواقى ماركوس أوريليوس، ابن القرن الثانى الميلادى، أو لكاليبان، المخلوق الشائه المتوحش فى مسرحية **العاصفة** لشيكسبير، أو لرب الشمس عنده (وهو آخر ما يصفه فى "الأحلام" التى صورها فى كتابه **حوارات فلسفية**)[٥٧]. كان يحب ويعتز بقوة العلم وفقه اللغات الشرقية بصفة خاصة، وكان يسعى للتسلح بما تمده به هذه القوة من نظرات عميقة، وما تهيئه من طرائق عمل، كما استعان بها فى التدخل فى حياة عصره، وبنجاح كبير فى أحيان كثيرة، ومع ذلك فقد كان دوره المثالى دور المتفرج.

ويقول رينان إن على فقيه اللغة أن يفضل السعادة على المتعة، وهذا التفضيل يتجلى فيه اختياره للسعادة الرفيعة، على عمقها، وإعلاء شأنها على المتعة الجنسية. فالكلمات تنتمى إلى عالم السعادة، مثلما تنتمى دراسة الكلمات، من الناحية المثالية. وفى حدود ما أعرف، يندر فى كتاباته كلها أن نصادف تصويرًا للمرأة ينسب إليها دورًا فعالاً يعود بالخير على الناس، ومن تلك الأدوار النادرة ما يقوله عن دور النساء الأجنبيات (الممرضات والخادمات) اللاتى قمن، فى رأيه، بتعليم أطفال النورمانديين الغزاة أو الفاتحين، وهو ما يفسر لنا التغييرات التى وقعت فى اللغة. لاحظ أنهن لم يساعدن فى مجال ' الإنتاجية' والانتشار، بل اقتصر دورهن على التغير الداخلى، وهو، إلى ذلك، تغير ثانوى. ويقول رينان فى خاتمة ذلك المقال نفسه إن "الإنسان لا ينتمى إلى لغته أو إلى جنسه، بل ينتمى إلى نفسه قبل كل شيء، إذ إنه قبل كل شيء كائن حر وكائن أخلاقى"[٥٨] أى إن الإنسان حر وأخلاقى، ولكن تكبله أصفاد الانتماء العنصرى، وأصفاد التاريخ والعلم، حسبما كان يراها رينان، وهى 'أحوال' يفرضها العالم الباحث على الإنسان.

وقد مكَّنَتْ دراسةُ اللغات الشرقية رينان من النفاذ إلى قلب هذه 'الأحوال'، كما أوضح فقه اللغة عمليًّا أن معرفة الإنسان لا تصبح قادرة

على ممارسة التغـيير ' الشعرى '(٥٩) - إذا كان لنا أن نشرح أو نفسر ما يقوله إرنست كاسـيرر - إلا بعد أن تكون قـد فُصِلَتْ من قبل عـن الواقع الفعلى (على نحو ما فعله ساسى، بحكم الضـرورة، حين فَصَلَ شذوره العربية عن واقعها الفعلى) ثم وُضِعَتْ بعد ذلك فى القيود الصارمة التى يفرضها الإيمان بها والتسبيح بحمـدها. وعندما تحولت دراسة الكلمات إلى فقه لغة، فقدت هذه الدراسة الشكل الذى تتخذه عند ڤيكو وهيردر وروسو وميشيليه وكينيه، وأهم ما فقدته هو 'الحبكة'، أو قدرة التمثـيل الدرامى، على نحو ما دعاها شيلنج ذات يوم، وبدلاً من ذلك أصبح فقه اللغة مُـعَقَّدًا من الزاوية المعرفية، ولم يعد الحس اللغوى يـكفى، مادام انتماء الكلمات إلى الحـواس أو الجسد (وهو ما كان يراه ڤيكو) قد أصبح أقل من انتمائهـا إلى مجال تجريدى أعمى خالٍ من الصور، تحكمه صيغٌ 'مستنبتة' فى صوبة زراعية مثل الجنس والعقل والثـقافـة والأمة. وكـان من الممكن فى ذلك المجـال، الذى بُنى بناءً ذهنيًـا وأُطلق عليه اسم الشـرق، قول أقوال جازمـة من نوع معين، تتمـيز جميـعًا بنفس القدر من التعـميم القوى والصحة الثـقافية، إذ انحصـرت جهود رينان كلها فى إنكار حق الثـقافة الشرقـية فى 'التولد'، إلا بصورة مـصطنعة فى مختبر فقة اللغة، وهكذا أنكر أن يكـون الإنسان ابنًا للثقافة، بعد أن نجح فقه اللغة نجاحًا باهرًا فى الطعـن والتشكيك فى ذلك التصور 'الأُسَرِى'، كما إن فقه اللغة يُعَلِّمُ المرء أن الثقافة بناءٌ أو إفصاحٌ وتعـبير (بالمعنى الذى استخدمه ديكنز فى وصف مهنة السيد ڤيناس فى رواية صديقنا المشترك) بل و'خَلْق'، ولكنها لا تزيد مطلقًا عن كونها بناءً شبه عضوى.

ومصـدر الطرافة الخاصة فى حـالة رينان إدراكه العمـيق أنه مخلوق من صنع زمانه وثقافة المركزية العنصرية التى كان يعتنقها. وعندما كتب رينان ردًّا أكـاديميًّـا على خطاب ألقـاه فردينـان دى ليسـبس عام ١٨٨٥، صـرّح بمدى "الحزن الذى ينشـأ حين تزداد حكمة فرد واحـد على حكمة أمتـه .. فالمرء يشعر بالمرارة تجاه وطنه. والأفضل للمرء أن يخطئ مشاركة لأمته فى خطئها، من أن يكون على صواب مع الذين يُخبرونها بالحقائق الصلبة"(٦٠). إن إيجاز

هذه العبارة قد بلغ كمالاً لا يكاد يُصَدَّق. أفلا يعني الشيخ رينان أن أفضل علاقة للمرء هي علاقة تكافؤ مع ثقافته، ومع أخلاقياتها، ومع جوها النفسى فى زمانه، لا علاقة الانتماء الأُسرى التى تجعل المرء ابنا لزمانه أو والدًا له؟ وهنا نعود إلى المختبر، ففى هذا المختبر - كما كان رينان يتصوره - تنقطع مسئوليات البنوة، والمسئوليات الاجتماعية آخر الأمر، وتسود المسئوليات العلمية والاستشراقية، إذ كان مختبر رينان هو المنصة التى يخاطب العالم منها باعتباره مستشرقًا، وكان هو 'الوسيط' الذى يصدر من خلاله أقواله، والذى تُستمد منه الثقةُ والدقةُ العامة، والاستمرار. وهكذا فإن مختبر فقه اللغة كما كان يفهمه رينان أعاد تعريف ورسم صورة زمانه وثقافته، فأرَّخَ لهما وشكَّلهما بطرائق جديدة، وأضفى التماسك العلمى على مادته الشرقية، بل وما يزيد على ذلك، إذ إنه هيأ له (مثلما هيأ للمستشرقين اللاحقين الذين اتبعوا تقاليده) أن يصبح الشخصية الثقافية الغربية التى انتهى إليها فيما بعد. ولنا الحق كل الحق فى أن نتساءل إذا ما كان هذا الاستقلال الجديد داخل الثقافة هو الحرية التي كان رينان يحرزها لعلم فقه اللغة الاستشراقى لديه أن يأتى بها، أم إذا كان - فى حدود ما يهم المؤرخ الناقد للاستشراق - قد أنشأ علاقة مُركَّبة بين الاستشراق وموضوعه الإنسانى المفترض تقوم فى نهاية الأمر على السلطة لا على الموضوعية المنزهة عن الغرض حقا.

ثالثا - الإقامة فى الشرق ودراسته

متطلبات تصنيف المعاجم، ومتطلبات الخيال

كانت آراء رينان فى الساميين الشرقيين تنتمى، بطبيعة الحال، إلى المجال العلمى لفقه اللغات السامية أكثر مما تنتمى لمجال التعصب الشعبى والعداء الشائع للسامية. وعندما نقرأ رينان وساسى، نلاحظ دون لأى كيف بدأ التعميم الثقافى يكتسب دروع الأقوال العلمية وأجواء الدراسة التصحيحية، إذ إن الاستشراق الحديث، مثل التخصصات الأكاديمية الكثيرة فى مراحلها الأولى، كان يُحكِمُ قبضته على مادة موضوعه، وهى التى حدَّدها هو، كأنما

كان يضعها بين فكَّيْ كماشة، وكان يبذل كل ما فى طوقه للحفاظ عليها. وهكذا نشأت مفردات ' معرفية '، وكانت وظائفها، مثل أسلوبها، تضع الشرق فى إطار مقارن من النوع الذى استخدمه رينان وتلاعب به. وكان من النادر أن تتخذ المقارنات طابعًا وصفيًا، بل كانت فى أغلب الأحيان تقوم على التقييم والعرض. وفيما يلى نموذج يمثل المقارنات التى كان رينان يجريها:

> يرى المرء أن الجنس "السامى" يبدو لنا جنسًا ناقصًا فى كل شىء، بسبب بساطته. وإذا جرؤت على استخدام هذا التشبيه قلت إنه بالمقارنة بالأسرة الهندية الأوروبية، يشبه مقارنة الرسم بالقلم الرصاص باللوحة الزيتية، أى إنه يفتقر إلى التنوع، وإلى الرحابة، وإلى الثراء، وهى الصفات اللازمة للكمال. إن الأمم السامية تشبه الأفراد من ذوى الخصب المنخفض إلى الحد الذى يجعلهم، بعد طفولة رائعة، لا يحققون إلاَّ مستوى متواضعًا من الفحولة، فلقد بلغت تلك الأمم ذروة ازدهارها فى عصرها الأول ولم تتمكن بعدها قط من تحقيق النضج الحقيقى(٦١).

إن الأجناس الهندية الأوروبية هى المحك هنا، وهى كذلك أيضًا عندما يقول رينان إن الحساسية السامية الشرقية لم تصل قط إلى الذرا الرفيعة التى وصلت إليها الأجناس الهندية الجرمانية.

ولا نستطيع أن نقطع بصورة مطلقة فيما إذا كان هذا الموقف المقارن ضرورة بحثية فى المقام الأول أو كان تعصبًا عنصريًا قائمًا على مركزية عرقية مُقَنَّعة، لكن لنا أن نقول فحسب إن هذا وذاك متضافران ويدعم أحدهما الآخر. وكان ما حاول رينان وساسى أن يفعلاه يتلخص فى اختزال صورة الشرق بتحويله إلى مُسَطَّح بشرى، وهو ' التسطيح ' الذى يَسَّر فحص خصائصه وأزال منه التعقيدات الإنسانية. وكان رينان يستمد من فقه اللغة صفة ' الشرعية ' التى تساند جهوده، إذ إن المبادئ الأيديولوجية لفقه اللغة كانت تشجع اختزال اللغة بإرجاعها إلى جذورها، وبعدها يتمكن فقيه اللغة

من ربط هذه الجـذور اللغوية، على نحـو ما فـعل رينان وغيـره، بالانتـماء العنصرى، وبالعقل والشـخصية والمزاج النفسى على مسـتوى الجذور. وكان رينان يقر بأن الرابطة التى تربطه ببـاحث مثل جوبينو تقوم على مشـاركته فى منظوره الاسـتشـراقى الخاص بفـقه اللغـة(٦٢). وهكذا فـإن رينان عمـد فى الطبعات اللاحقة لكتابه **التاريخ العام** إلى إدراج بعض ما قال به جوبينو فى سيـاق كتابه. وهكذا تحول المذهب المـقارن فى دراسة الشرق والشـرقيين إلى مرادف للتفاوت الوجودى الظاهر بين الغرب والشرق.

والعناصر الرئيسية لهذا التفاوت جديرة بتكرارها بإيجاز، فلقد سبقت لى الإشارة إلى تحمس شليجيل للهند أولاً ثم نفـوره منها، ومن الإسلام بطبيعة الحال، بعد ذلك. وكان الكثيرون من أوائل هواة الشرق قد بدأوا بالترحيب به باعتبـاره إقلاقًا 'صِحِّيًا' للعادات الفكرية والروحـية الأوروبية، فبـالغوا فى تقدير قيمة الـشرق بسبب قوله بوحدة الوجود، وبسبب روحانيـته واستقراره وعمـره الطويل وخصـائصه البدائـية وهلم جرًّا. فكان شلينج مـثلا يرى أن الإيمان بتعدد الآلهة فى الشرق قد مهـد الطريق للتوحيد الذى أتت به اليهودية والمسيـحية، وأن 'براهْما'، الإله الهندى، قد مَهَّـدَ لظهور إبراهيم عليه السلام. لكن هذه المبالغة فى التقدير كان يتلوها، دون استثناء تقريبًا، رد فعل مضاد: إذ بدا الشـرق فجـأة فى صـورة من يفتـقر، بصـورة مـؤسفـة، إلى الطابع الإنسانى، ومن يتسم بمناهضة الديموقراطية، وبالتـخلف، وبالهمجية وما إلى ذلك بسبيل. أى إن حركة البندول فى اتجاه معين أدت إلى حركة "مساوية فى المقدار ومضادة فى الإتجاه": بمعنى أن قيمة الشرق لم تعد تُقَدَّرُ حق قدرها. ونشأت مـهنة الاستـشراق من هذا التـضاد بين الموقـفين، ومن 'المعادلات' والتصويبـات القائمة على التفاوت، وهى الأفكار التى كـانت تغذو وتغذوها أفكار مماثلة فى الثقافة بصفة عامة. والواقع أننا نستطيع أن نعزو ذلك المشروع نفسه - أى مشروع وضع القيود والحدود وإعادة البناء، فى إطار الإستشراق - وأن نرجعه مباشرة إلى فكرة التفاوت، وهى التى تقول إن فقر الشرق النسبى (أو ثراءه النسبى) يقـتضى إجراء مـعالجة أكـاديمية علميـة من النوع المتبع فى

بعض المباحث مثل فقه اللغة، أو البيولوجيا، أو التاريخ، أو الأنثروبولوجيا، أو الفلسفة أو الاقتصاد.

وهكذا كَرَّسَتْ مهنة الاستشراق الفعلية هذا التفاوت والمفارقات الخاصة التى وَلَّدَتْها. وكان الغالب أن يبدأ الفرد الالتحاق بالمهنة باعتبارها إقرارًا بحق الشرق عليه، ولكن الغالب أيضًا أن يؤدى تدريبه فى مناهج الاستشراق إلى 'فتح عينيه'، إن صح القول، بحيث لا يتبقى لديه سوى ضرب من مشروعات 'كشف حقيقة الدعوى' وهو ما يعنى الحطَّ كثيرًا من المنزلة الرفيعة التى كان الشرق يتمتع بها، وإلا فكيف نفسر الجهود الجبارة التى بذلت فى أعمال وليم ميور (١٨١٩ - ١٩٠٥) مثلاً، أو أعمال راينهارت دوزى (١٨٢٠ - ١٨٨٣) والنفور الشديد من الشرق الذى يتبدى فى تلك الأعمال، ومن الإسلام كذلك، ومن العرب؟ ومما يتميز به هذا الموقف أن رينان كان من مؤيدى دوزى، وأن كتاب دوزى، فى أربعة مجلدات، وهو **تاريخ المسلمين الإسبانيين حتى فتح المرابطين للأندلس** (١٨٦١) يظهر فيه الكثير من انتقادات رينان القاسية والمعادية للسامية، وهى التى أضاف إليها قوله فى مجلد آخر ظهر عام ١٨٦٤ إن إله اليهود البدائى لم يكن يهوه، بل هو 'بعل'، وأن البرهان على ذلك موجود فى مكة المكرمة، وما أغرب اختياره ذلك. وما زال الكتابان اللذان وضعهما ميور - أى "**حياة محمد**" (١٨٥٨ - ١٨٦١) و**الخلافة: نشأتها وتدهورها وسقوطها** (١٨٩١) - يعتبران من آثار البحث العلمى التى يُعْتَمَدُ عليها، ولكنه أعرب عن موقفه إزاء مادة موضوعه إلى حد معقول حين قال "إن سيف محمد، والقرآن، كانا أَلَدَّ وأَصْلَبَ أعداء الحضارة والحرية والحق على مر تاريخ العالم»[٦٣]. وتظهر كثير من هذه الأفكار نفسها فى أعمال ألفريد لِيَالْ، وهو من المؤلفين الذى كان كرومر يستشهد بهم ويتفق معهم.

وحتى لو لم يُصدر المستشرق أحكامًا صريحة على مادته على نحو ما فعل دوزى وميور، فإن مبدأ التفاوت يمارس تأثيره رغم ذلك. ولا يزال عمل المستشرق المحترف ينحصر فى تجميع عناصر صورة معينة، ولك أن تسميها

لوحة قام بترميمها للشرق أو لما ولمن ينتمى للشرق، فالشذور- مثل الشذور التى 'استخرجها' ساسى - تقدم المادة، ولكن الباحث هو الذى يضع الشكل السردى لها، ويكفل لها الاستمرار، ويحدد معالم شخصياتها، أى إنه يعتبر أن البحث العلمى يتمثل فى التحايل على تاريخ الشرق - الذى يفتقر إلى أركان القصة المعهودة، ويعتبر شَموسًا جامحًا (أى غير غربى) - حتى يقدمه فى صورة منتظمة من الأحداث الزمنية والصور والحبكات . فكتاب كوسان دى بيرسيفال الضخم وعنوانه مقال فى تاريخ العرب قبل الإسلام، فى عصر محمد (ثلاثة مجلدات ١٨٤٧ - ١٨٤٨) دراسة تمثل الاحتراف خير تمثيل وتعتمد فى مصادرها على الوثائق التى أصبحت متوافرةً داخل هذا المجال نفسه بفضل غيره من المستشرقين (وعلى رأسهم ساسى طبعًا) أو على الوثائق المودعة فى مكتبات الاستشراق فى أوروبا، مثل نصوص ابن خلدون التى اعتمد عليها كوسان اعتمادًا كبيرًا. وأطروحة كوسان هى أن محمداً ﷺ هو الذى جعل العرب 'شعبًا'، وأن الإسلام كان فى جوهره أداة سياسية، لا أداة روحية بأى حال من الأحوال. وأما الذى يسعى كوسان لتحقيقه فهو الوضوح فى خضم كمٍّ هائل من التفاصيل التى تثير التخبط. وهكذا فإن ما تؤدى إليه الدراسة لا يزيد، على وجه الدقة، عن صورة ذات بُعْد واحد لمحمد ﷺ ، وهو الذى يظهر فى نهاية الكتاب مرسومًا رسمًا تفصيليًّا دقيقًا (بعد وصف وفاته)(٦٤). والصورة التى يرسمها كوسان لمحمد ﷺ ليست صورة شيطان وليست 'الصورة الأولى' للمحتال كاليوسترو الصقلى (١٧٤٣ - ١٧٩٥) ولكنها صورة رجل ينتمى إلى تاريخ الإسلام (أو إلى أنسب صيغة له) باعتباره حركة سياسية فحسب، وكوسان يضع محمداً ﷺ فى بؤرة الصورة التى يرسمها بفضل الاستشهادات التى لا حصر لها والتى تبرزه وتخرجه، بمعنى ما، من النَّص نفسه. كان كوسان يعتزم ألاّ يُغفل قول أى شىء عن محمد ﷺ ، ولذلك فهو ينظر إلى النبىّ فى ضوء 'بارد' إذا يُجَرِّدُهُ من قوته الروحية الجبارة ومن أى سلطان خَلَّفه من شأنه تخويف الأوروبيين. والقضية هنا هى أن المؤلف يطمس صورة النبى محمد فى زمانه ومكانه، حتى لا يتبقى منه سوى صورة إنسانية مصغرة تافهة.

ونجد نظيـرًا للصورة التى يرسمهـا كوسان لمحمـد ﷺ عند كاتب من غير المستشرقين المحترفين هو كـارلايل، فهو يعمد قسرًا إلى تصوير النبى فى صورة تحقق له ' صحة' قضيـته، وهى التى تتجاهل تجـاهلاً كاملاً الظروف التاريخيـة والثقافية فى عـصر النبى وفى مكانه. ورغم أن كارلايل يستـشهد بساسى، فإن دراسـة كارلايل تشهد بوضوح على أن كـاتبها يدافع عن بعض الأفكار العامة المتـعلقة بالإخلاص والبطولة والنبوة. وموقـفه ناجع، إذ يقول إن محمدًا ﷺ لم يكن أسطورة، ولم يكن رجل ملذات حسية بذيئة، ولم يكن ساحرًا صغـيرًا يدعو للسخرية أو يدرب الحمـام على التقاط البازلاء من أذنه، بل كان يتمـتع برؤية حقيقـية وإيمان حقيقى فـى ذاته، وإن كان الكتاب الذى ' كتـبه'، أى القرآن ''مزيـج مختـلط فظ غليظ مرهق، لا ينتـهى من التكرار، والإسهاب والتعقيد، فظ غليظ إلى أقصى حد - وباختصار غباء لا يُحْتَمَلُ»[٦٥] ولم يكن كـارلايل نفسـه مثـالاً يُحْتَـذَى فى الوضوح ورشـاقة الأسلوب، وهو يزعم هذه المزاعـم حتى ينقـذ مـحـمدًا ﷺ من المعـاييـر النفعية، ' البنثامية'، التى يؤدي تطبيقـها إلى إدانته وإدانة محمـد معًا. ومع ذلك فهو يعتبر محمـدًا بطلاً، نُقل إلى أوروبا من الشرق الهمجىّ نفسه الذى كان اللورد ماكولى يراه 'ناقصًا'، على نحو ما جاء فى ''ملاحظته'' الشهيرة عام ١٨٣٥، والتى زعمت أن ''رعايانا من أهالى تلك البلاد'' لهم أن يتعلموا منا أكثر مما نتعلم منهم[٦٦].

وبتعـبير آخـر فإن كوسـان وكارلايل، يبـينان لنا أنه لا داعى للقلق من الشرق قلقًـا كبـيرًا، إذ ما أعظم التـفاوت بين المنجزات الـشرقيـة والمنجزات الأوروبية. وهنا نجد اتفاقًا بين المنظورين الاستشـراقى وغير الاستشراقى، بعد أن أصبح الشرق يوضع فكريًّا فى مرتبـة ثانوية بالنسبـة للغرب، داخل إطار المجال المقارن الذى سار فيه الاستشـراق بعد الثورة التى شهدها فقه اللغة فى مطلع القرن التـاسع عشـر، وخارج ذلك الإطار أيضًا، سـواء كان ذلك فى القوالب النمطيـة الشائعة على مـستوى الجمـهور أو فى الصور التى رسمـها للشـرق فلاسفـة مثل كـارلايل، وفى القوالب النـمطية عند مـاكولى، كـما

أُضفِيَتْ على صورة الشرق دلائل ضعف متأصل باعتباره مادة للدرس أو التأمل، وغدا يخضع لشطحات شتى النظريات التى استخدمته فى ضرب الأمثلة التوضيحية. فالكاردينال نيومان مثلاً، ولم يكن بالمستشرق العظيم، جعل الإسلام الشرقى أساسًا لمحاضراته التى ألقاها عام ١٨٥٣ تبريرًا للتدخل البريطانى فى حرب القرم(٦٧). وانتفع كوفييه بصورة الشرق فى عمله **المملكة الحيوانية** (١٨١٦) كما كان المتحدثون فى شتى صالونات باريس يستخدمون الشرق فى مناقشاتهم(٦٨). والواقع أن قائمة الإحالات والاستعارات والتحولات التى غلبت على فكرة الشرق قائمةٌ مديدةٌ هائلة، وأما جوهر القضية فهو أن ما أنجزه أوائل المستشرقين وما استغله غير المستشرقين فى الغرب، كان نموذجًا مختزلاً للشرق، يناسب الثقافة السائدة المسيطرة ومقتضياتها النظرية (وماتلاها فورًا من مقتضيات عملية).

وأحيانًا ما نصادف بعض الاستثناءات، فإن لم تكن استثناءات فهى تعقيدات طريفة، فيما يتعلق بهذه المشاركة القائمة على التفاوت بين الشرق والغرب. ففى عام ١٨٥٣ قام كارل ماركس بعدة تحليلات للحكم البريطانى فى الهند، فحدد أولاً معنى النظام الاقتصادى الآسيوى، ثم وضع إلى جواره مباشرة مظاهر السلب والنهب البشرى التى تعرض لها هذا النظام نتيجة التدخل الاستعمارى الانجليزى ونتيجة لجشعه وقسوته المباشرة. وكان يعود فى كل مقال يكتبه إلى القول، باقتناع متزايد، بأن بريطانيا، حتى فى تدميرها لآسيا، كانت تتيح لها القيام بثورة اجتماعية حقيقية. وأسلوب ماركس يدفعنا دفعًا إلى مواجهة صعوبة التوفيق بين امتعاضنا الطبيعى باعتبارنا إخوانًا فى الإنسانية، من معاناة أبناء الشرق أثناء التحولات العنيفة التى يشهدها مجتمعهم، وبين الحتمية التاريخية لهذه التحولات إذ يقول ماركس:

> لابد أن مشاعرنا الإنسانية تتأذى من مشاهدة تلك الآلاف من المنظمات الاجتماعية النشطة والوقورة وغير المضرة وهى تتعرض للانحلال والذوبان فى الوحدات التى تتشكل منها، الأمر الذى يلقى بها فى بحار الأحزان، ومشاهدة أعضائها

الأفراد وهم يفقدون فى الوقت نفسه الشكل القديم لحضارتهم ووسائل رزقهم المتوارثة، ولكننا، مهما يبلغ تَأذِّينا من ذلك، يجب ألا ننسى أن تلك المجتمعات القروية الشاعرية، ولو كانت فى ظاهرها غير مضرة، كانت على مر الزمان تمثل الأساس المتين للاستبداد الشرقى، وأنها حَبَسَتْ الذهن البشرى فى أضيق نطاق ممكن، فجعلته أداةً طيِّعةً للخرافات، واستعبدته وغَلَّلته بالقواعد التقليدية، وحرمته من كل جلال ومن الطاقات التاريخية جمعاء. . .

صحيح أن انجلترا، عندما تسببت فى إحداث ثورة اجتماعية فى هندوستان، لم تكن دوافعها إلا أحقر المصالح، وصحيح أن خدمة هذه المصالح قسرًا كان يتصف بالغباء، ولكنْ ليست هذه هى المسألة. بل المسألة هى: هل يستطيع الجنس البشرى تحقيق مصيره دون ثورة أساسية فى الحالة الاجتماعية لآسيا؟ فإذا كانت الإجابة بالنفى، فمهما تكن جرائم انجلترا، فإنها كانت دون أن تدرى وسيلة التاريخ فى إحداث تلك الثورة.

وهكذا فمهما تكن المرارة التى نشعر بها على المستوى الشخصى عند مشاهدة انهيار عالم قديم، فمن حقنا، من الزاوية التاريخية، أن نشارك جوته هتافه:

وإذن أعلينا أن نتألم من تلك الآلام
وهى تعود علينا بسرور أعظم؟
أفلم تهلك أرواح لا حصر لها
فى ظل حكومة تيمور الأغشم[٦٩]؟

والأبيات التى يستشهد بها ماركس لدعم حجته بشأن الألم الذى يأتى بالسرور واردة فى **ديوان الشرق والغرب** وهو الذى يحدد مصادر تصورات ماركس عن الشرق، فهى تصورات رومانسية بل و ' مسيانية' أى تعبر عن

رجاء عودة الخلاص، فأهمية الشرق باعتباره مادة إنسانية أقل من أهميته باعتباره عنصراً من عناصر مشروع الخلاص الرومانسي. ومن ثم فإن تحليلات ماركس الاقتصادية ملائمة تماماً لجهود الاستشراق المعتادة، حتى ولو كانت القضية تثير بوضوح مشاعر ماركس الإنسانية وتعاطفه مع معاناة البشر. ولكن الرؤية الاستشراقية الرومانسية هي التي تفوز آخر الأمر، فنحن نرى كيف تكمن الآراء الاقتصادية والاجتماعية النظرية عند ماركس في هذه الصورة الكلاسيكية 'القياسية' في قوله:

> إن على انجلترا أن تفي بمهمة ذات شقين، الشق الأول يدمر والثاني يعيد التوليد والإحياء - فالأول يعني إبادة المجتمع الآسيوي، والثاني يعني إرساء الأسس المادية لمجتمع غربي في آسيا[٧٠].

إن فكرة إعادة الإحياء، بما توحي به من أن آسيا خامدة أو 'لا حياة فيها' أساساً، فكرة تنتمي إلى الاستشراق الرومانسي الخالص، بطبيعة الحال، ولكن هذا الكلام يقوله نفس الكاتب الذي لا يستطيع أن ينسى بسهولة مدى المعاناة الإنسانية الناجمة عن 'إعادة الإحياء'، ومن ثم فهو كلام محير. وهو يقتضي منا أن نتساءل أولاً كيف أن المعادلة الأخلاقية لما تفقده آسيا بسبب الحكم الاستعماري البريطاني، الذي يُدينه، تنحرف فترتدُّ إلى فكرة التفاوت القديمة بين الشرق والغرب التي ألمحنا إليها من قبل. وهو يقتضي منا ثانياً أن نسأل أين ذهب التعاطف الإنساني، وما المجال الفكري الذي اختفى فيه أثناء استيلاء الرؤية الاستشراقية على مكانه.

وهذا يعود بنا فوراً إلى إدراك أن المستشرقين، مثل كثير من مفكري القرن التاسع عشر الآخرين، يرسمون للإنسانية في أذهانهم صوراً جماعية ضخمة أو تعميمات تجريدية. فالمستشرقون لايهتمون بالأفراد، ولكن السائد، بدلاً من هذا، هو الكيانات المصطنعة التي ربما كانت تضرب جذورها في مذهب الشعبية عند هيردر، إذ لا نصادف إلا الحديث عن الشرقيين، أو الآسيويين، أو الساميين، أو المسلمين، أو العرب، أو اليهود، أو الأجناس البشرية، أو العقليات، أو الأمم، أو ما شابه ذلك من 'فئات' بعضها من نتاج 'العمليات

العلمية' من النوع الذى نجده عند رينان. وعلى غرار ذلك نرى أن التقسيم القديم الذى يميز ''أوروبا'' عن '' آسيا''، أو ''الغرب'' عن ''الشرق'' يضع 'عناوين' بالغة الاتساع لصور البشرية التى يضم كل منها فى الواقع ما لا حصر له من الأشكال والألوان، وبذلك يختزلها فى تجريدٍ واحدٍ أو تجريدين جماعيين نهائيين. ولم يكن ماركس يمثل استثناءً فى هذا الصدد، فالإشارة إلى الشرق الجماعى أيسر من الإشارة إلى هويات إنسانية ' وجودية' فى الأمثلة التى يستعين بها لإيضاح إحدى النظريات. لم يكن يُقام وزنٌ لشىء سوى الصيغة الجماعية الواسعة التى لا تحمل أسماء أفراد، ما بين الشرق والغرب، كأنما كانت هذه الصيغة إعلانًا يثبت صحة ذاته، ولم يكن لغيرها قيمة أو لم يكن لغيرها وجود. ولم يكن يُرى أىُّ نمط آخر من أنماط التبادل، ولو كان يخضع لقيود بالغة الصرامة.

واحتفاظ ماركس بالقدرة على الإحساس ببعض مشاعر الأخوة الإنسانية، والتعاطف ولو قليلاً مع آسيا المسكينة، يوحى بأنه شيئًا ما قد حدث قبل احتلال 'العناوين' للساحة، وقبل أن يُرسَلَ به إلى جوته كمصدر للحكمة بشأن الشرق. فكأنما كان الذهن المفرد (وهو فى هذه الحالة ذهن ماركس) قد استطاع العثور على طابع فردى فى آسيا، سابق لتصورها فى صورة جماعية، وسابق للنظرة الرسمية إليها - والاستسلام بعد العثور عليه لضغوطه على عواطفه ومشاعره وحواسه - لكن الذهن المفرد لا يلبث أن يتخلى عن هذا الموقف حين يواجه الرقيب الأشد جبروتًا والمتمثل فى المفردات نفسها التى يجد نفسه مرغمًا على استعمالها. وكان عمل هذا الرقيب هو إيقاف التعاطف ثم طرده من الذهن، وقد صاحب ذلك تعريفٌ رنَّانٌ مُوَقَّرٌ يقول إن هؤلاء الناس لا يعانون، فهم شرقيون ومن ثم لابد أن يعاملوا بطرائق أخرى غير الطرائق التى استعْمَلْتَها لتَوِّك. وهكذا فإن دفقة العاطفة تختفى حين تصطدم بالتعريفات التى لا تتزعزع والتى بناها ' العلم' الاستشراقى الذى تدعمه الآداب الخاصة بالشرق (مثل الديوان الذى كتبه جوته) والتى تفترض أنها ملائمة له، كما تَشَتَّتُ مفردات التعبير عن العاطفة

عندما استسلمت لإجراءات الشرطة 'المعجمية' التابعة للعلم الاستشراقى بل وللفن الاستشراقى. أى إن إحدى الخبرات قد خَلَعَها تعريفٌ معجمىٌّ: ونكاد نشهد حدوث ذلك فى المقالات 'الهندية' التى كتبها ماركس، إذ يَحْدُثُ آخر الأمر أن يرغمه شىءٌ ما على العودة مسرعًا إلى جوته، حيث يحتمى بصورة الشرق التى رسمها المستشرقون .

ومن الطبيعى أن يكون ماركس مُهْتَمًّا، من زاوية معينة، بتبرير أطروحاته عن الثورة الاقتصادية الاجتماعية، لكنه، من زاوية أخرى، قد تيسر له الاطلاع، فيما يبدو، على مجموعة من الكتابات التى كان الاستشراق يدعمها داخليًّا، ويزعم صلاحيتها للتطبيق خارج مجاله فى الوقت نفسه، وهى التى كانت تتحكم فى كل ما يقال عن الشرق. وكنت حاولت فى الفصل الأول أن أُبيِّن كيف كان لذلك التحكُّم تاريخ ثقافى عام فى أوروبا منذ القدم، وأما اهتمامى فى هذا الفصل فينصبُّ على تبيان أسلوب وضع مصطلحات مهنية حديثة ومناهج تطبيقية معينة فى القرن التاسع عشر، وهى التى فرض وجودها سيطرته على كل حديث أو تفكير فى الشرق، سواء كان ذلك من جانب المستشرقين أو غير المستشرقين. وكان ساسى وريتان يمثلان على الترتيب الأسلوب الذى وضع به الاستشراق مجموعة من النصوص، ومناهج للتناول تضرب بجذورها فى فقة اللغة، الأمر الذى جعل الشرق يكتسب هوية عقلانية، جعلته غير مساوٍ للغرب. واستدلالنا بحالة ماركس على تخلى مفكر من غير المستشرقين أول الأمر عن شواغله الإنسانية ثم اغتصاب التعميمات الاستشراقية لهذه الشواغل، يضطرنا إلى النظر فى أساليب الدعم المعجمى والمؤسسى التى يتميز بها الاستشراق. ترى ماذا كانت طبيعة تلك 'العملية' التى تجىء لكل من يناقش الشرق 'بآلية' جبارة من التعريفات 'القادرة على كل شىء'، والتى كانت تقدم نفسها باعتبارها تتمتع وحدها بصلاحية التطبيق المناسبة لمناقشته؟ ولما كان علينا أن نبيّن أيضًا كيف أثرت هذه 'الآلية' بصفة محددة (وبفاعلية) فى الخبرات الإنسانية الشخصية، والتى كانت تتناقض مع تلك 'الآلية' فى كل شىء

آخر، فإن علينا أيضًا أن نبين اتجاهات هذه الخبرات والأشكال التى اتخذتها فى الفترة التى شهدتها.

ووصف هذه 'العملية' بالغ الصعوبة والتعقيد، فهى لا تقل عُسْرًا وتعقيدًا عما يحدث لكل مبحث فى طور النمو، حين يتخلص من منافسيه، ويضفى طابع 'الثقة' (والسلطة) على مناهجه ومؤسساته، كما يضفى الشرعية الثقافية العامة على أقواله وشخصياته ووسائل عمله. لكنا نستطيع تبسيط جانب كبير من التعقيد السردى نفسه لهذه 'العملية' إذا حددنا أنواع الخبرات التى كان الاستشراق يتوسل بها فى العادة لتحقيق غاياته، والصورة التى كانت تُقدم بها إلى جمهور أوسع نطاقًا من جمهور العاملين بهذه المهنة. كانت هذه الخبرات فى جوهرها تمثل استمرارًا للخبرات التى قلت إنها ميزت عمل ساسى ورينان. لكنه إذا كان هذان الباحثان يمثلان الاستشراق المستند إلى الكتب دون غيرها، ما دام لم يزعم أيهما أن له خبرة ميدانية خاصة بالشرق، فإن أمامنا تقاليد أخرى تزعم أن شرعيتها مستمدة من الإقامة الفعلية فى الشرق، وهى حقيقة لا مجال لمعارضتها، أى الاتصال الوجودى الفعلى بالشرق. أما خطوط 'المناسيب' التى تحدد أول أشكال هذه التقاليد فقد وضعها أنكتيل وجونز وحملة نابليون، بطبيعة الحال، وكانت هذه الخطوط تؤثر تأثيرًا لا يتزعزع فى جميع المستشرقين الذين أقاموا فى الشرق، وكانت تلك هى خطوط السلطة الأوروبية، فالإقامة فى الشرق تعنى حياة تتمتع بامتيازات الممثل الأوروبى، لا حياة المواطن العادى، فالممثل الأوروبى يعى أن لديه امبراطورية (فرنسية أو انجليزية) '**تحتوى**' الشرق، بمعنى أنها تحيطه بأسلحتها الحربية والاقتصادية، وبأسلحتها الثقافية قبل هذه وتلك. وهكذا بدأت الإقامة فى الشرق وثمارها العلمية تصب فى التقاليد النظرية المستمدة من الكتب، والتى اتسمت بها المواقف 'النَّصِّية' التى رأيناها عند رينان وساسى، وسوف يؤدى هذان النوعان من الخبرة إلى تشكيل 'مكتبة' جبارة لا يستطيع أحد، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها، ولا يستطيع أحد أن يتجنبها.

وتتضمن الإقامة فى الشرق الخبرة الشخصية والشهادة الشخصية إلى حد معين. وكانت المساهمات فى 'المكتبة الاستشراقية' وفى دعمها تعتمد على أسلوب تحويل الخبرة والشهادة من مجرد وثيقة شخصية إلى مجموعة من القواعد التى تُمَكِّنُ 'علم الاستشراق' من العمل وتهبه القوة. وبعبارة أخرى كان لابد من تحويل الأقوال الشخصية إلى أقوال رسمية داخل النص، ومعنى هذا ضرورة تخلص الوثيقة التى تسجل إقامة الأوروبى وخبرته بالشرق، من سمات السيرة الذاتية والوصف 'المتساهل' أو قل ضرورة تقليل هذه السمات، على الأقل لإحلال الأقوال الوصفية التى تمكن الاستشراق بصفة عامة، والمستشرقين اللاحقين بصفة خاصة، من الاعتماد عليها، والبناء على أسسها، وإقامة المزيد من الملاحظات والأوصاف العلمية على هذه الأسس. وهكذا فعلينا أن نترقب، فيما نترقب، كيف تتحول المشاعر الشخصية إزاء الشرق، بصراحة أكبر مما نجده عند ماركس، إلى أقوال استشراقية رسمية.

ولكن الموقف يزداد ثراء وتعقيدًا بسبب ما اتسم به القرن التاسع عشر كله من إقبال من الأوروبيين على زيارة الشرق والكتابة عنه، وخصوصًا الشرق الأدنى. وإلى جانب ذلك بدأ تراكم عدد كبير نسبيًّا من الأعمال الأدبية الأوروبية 'ذات الأسلوب الشرقى' والتى كانت تقوم فى حالات كثيرة على الخبرات الشخصية فى الشرق. ويتبادر إلى الذهن فورًا اسم فلوبير باعتباره مصدرًا بارزًا من مصادر هذا الأدب، كما كان دزرائيلى ومارك توين وكنجليك ثلاثة أمثلة واضحة. ولكن ما يهمنا هنا هو الفرق بين الكتابة التى تحولت عن الاستشراق الشخصى إلى الاستشراق الرسمى، وبين النمط الثانى، وهو القائم أيضًا على الإقامة فى الشرق والشهادة الشخصية، لكنه يظل ''أدبًا'' لا علمًا، وهذا الفرق هو الذى أريد الآن استكشافه.

كان وجود أحد الأوروبيين فى الشرق يتضمن **دائمًا** انفصال وعيه عما يحيط به وإحساسه بأنه غير مساوٍ لما حوله. وأما ما يلاحظ بصفة رئيسية فهو ما يقصده هذا الوعى ويعتزمه: فلماذا أتى إلى الشرق؟ ما الذى يرمى إليه فى

ذلك المكان حتى ولو كان قد اتجه إلى الشرق لاكتساب خبرة محددة بالغة الوضوح، دون أن يغادر أوروبا فعليًا، على نحو ما نرى عند سكوط وهوجو وجوته؟ والواقع أننا نستطيع تقسيم الكُتّاب إلى فئات محدودة طبقًا لمقاصدهم وبصورة منتظمة، فأما الفئة الأولى فهى فئة الكاتب الذى يعتزم استخدام إقامته لأداء مهمة معينة، وهى توفير المادة العلمية للاستشراق العلمى. والفئة الثانية فئة الكاتب الذى يرمى إلى تحقيق ذلك الغرض نفسه لكنه أقل استعدادًا للتضحية بغرابة وعيه الفردى وأسلوبه الخاص فى سبيل التعريفات الاستشراقية الموضوعية. ولاشك أن هذه الأخيرة تظهر أيضًا فى عمله، لكنه يتعذر فصلها عن شطحات الأسلوب الشخصية إلا بصعوبة. والفئة الثالثة فئة الكاتب الذى تحقق له الرحلة الفعلية أو الاستعارية إلى الشرق 'مشروعًا' يشعر به فى أعماقه ويُلِحُّ عليه إلحاحًا. وهكذا فإن النص لديه مبنىٌّ على قيم جمالية شخصية، يغذوها مشروعُهُ الخاص ويرويها. وفى الفئتين الثانية والثالثة مجال أكبر كثيرًا من مجال الفئة الأولى لتأثير الوعى الشخصى، أو الوعى غير الاستشراقى على الأقل. وسوف تتضح المجالات النسبية المتاحة فى النص لممارسة وعرض وجود المؤلف أو حضوره إذا اعتبرنا كتاب إدوارد وليم لين **أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم** أول الأمثلة البارزة على الفئة الأولى، وكتاب بيرتون **الحج إلى المدينة ومكة** ممثلاً للفئة الثانية، وكتاب نيرڤال **رحلة فى الشرق** مثالاً للفئة الثالثة.

وعلى الرغم من الاختلافات بين هذه الفئات الثلاث، فإنها ليست منفصلة عن بعضها البعض بالصورة التى قد نتخيلها. بل ولا تقتصر كل فئة على أنماط "خالصة" تمثلها فحسب. فالأعمال التى تنتمى إلى الفئات الثلاث تعتمد على ما يتميز به الوعى الأوروبى فى قلب كل فئة من قوى الأثرة أو قوة الذات المجردة، ونرى فى جميع الحالات تصوير الشرق كأنما قد وجد من أجل المراقب الأوروبى، بل وما هو أكثر، ففى الفئة التى تضم كتاب لين عن **المصريين** نرى بوضوح شديد 'ذات' المستشرق، مهما يحاول أسلوبه أن يوحى بالموضوعية المحايدة. كما إن بعض الصور 'الدالة' تتكرر بانتظام فى

الأنماط الثلاثة، منها صورة الشرق باعتباره مكانًا يُحَجُّ إليه، ومنها أيضا رؤية الشرق باعتباره عرضًا شائقًا أو 'لوحة حية'، وكل عمل عن الشرق فى هذه الفئات يحاول، بطبيعة الحال، تحديد الصفات الخاصة للمكان، ولكن الأهم هو مدى اتفاق البناء الداخلى للعمل، أو ترادفه إلى حد ما، مع **التفسير** الشامل الذى يقدمه المؤلف للشرق فيه (أو يحاول تقديمه). وليس مما يدعو للدهشة أن يكون هذا التفسير فى معظم الحالات شكلاً من أشكال إعادة بناء الشرق على أسس رومانسية، أى أن يكون تنقيحًا لصورته أو تقديم رؤية أخرى له تعيده إلى الزمن الحاضر حتى تسترجعه حقًّا. وهكذا فإن كل تفسير وكل بناء يقام للشرق هو، إذن، إعادة تفسير له وإعادة بناء.

وما دمنا ذكرنا ذلك فلنعد مباشرة إلى الفوارق بين الفئات. كان كتاب لين عن المصريين ذا تأثير كبير، فقرأه الكثيرون واستشهدوا به (من بينهم فلوبير) كما رسخ صيت مؤلفه باعتباره شخصية بارزة فى مجال البحث الاستشراقى. وبعبارة أخرى، لم يكتسب لين مرجعيته بفضل ما قال، بل بفضل مدى تطويع ما قاله حتى يلائم الاستشراق. فالذين يستشهدون به يرجعون إليه باعتباره مصدرًا للمعرفة الخاصة بمصر أو بلاد العرب، أما الذين قرأوا ويقرأون بيرتون أو فلوبير فينشدون ما تفصح عنه كتابتهما عن الكاتبيْن، إلى جانب ما كانا يعرفانه عن الشرق. فالعلاقة بين المؤلف ووظيفته فى كتاب لين **المصريون المحدثون** أقل قوة من العلاقة بينهما فى الفئات الأخرى، بسبب انتشار عمله فى أوساط المهنة، وما اكتسبه منها من تدعيم، ومن انتماء إلى المؤسسة 'الاستشراقية' . كانت هوية المؤلف فى عمل ينتمى إلى مجال بحثه 'المهنى'، أى الاستشراق، تشغل موقعًا ثانويًّا بالقياس إلى متطلبات المجال نفسه، ومتطلبات مادة موضوعه. ولكن ذلك لم يحدث 'ببساطة' أو دون أن يثير بعض المشكلات.

كان عمل إدوارد لين الكلاسيكى **وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم** (١٨٣٦) نتيجةً أو محصلة واعية وعامدة لسلسلة من الأعمال وفترتين من فترات الإقامة فى مصر (١٨٢٥ - ١٨٢٨)، و(١٨٣٣ -

١٨٣٥م). وأنا أقول 'واعية عامدة' وأؤكد هذه الصفة بعض الشيء لأن الانطباع الذى أراد لين لقارئه أن يخرج به من الكتاب هو أنه كتاب يتضمن صورًا مباشرة فورية، محايدة غير مُحَلاَّة لمصر، والواقع أنه كان ثمرة لجهود 'تحريرية' كبيرة (فلم يكن الكتاب الذى كتبه هو الكتاب الذى نشره آخر الأمر) وكذلك ثمرة لجهود خاصة وبالغة التنوع. لم يكن فى مولد إدوارد لين أو خلفيته ما يربط، فيما يبدو، مستقبله بالشرق، ربما باستثناء جدِّه واجتهاده المنهجى، وطاقته على الدراسات الكلاسيكية والرياضيات، وهى التى تفسر إلى حد ما الانتظام الداخلى الظاهر للكتاب. وتصديره للكتاب يقدم لنا سلسلة من الإشارات المهمة التى تساعدنا فى فهم ما فعله من أجل الكتاب. فلقد ذهب إلى مصر أصلاً لدراسة اللغة العربية. وبعد أن كتب بعض 'المذكرات' عن مصر الحديثة، تلقى التشجيع من لجنة تابعة لجمعية نشر المعرفة المفيدة على أن يكتب عملاً منهجيًا عن ذلك البلد وسكانه. وبعد أن كان الكتاب لا يزيد عن مجموعة ملاحظات 'عشوائية' أصبح وثيقة للمعرفة المفيدة، وهى التى رتَّبها ونظَّمها حتى تكون ميسورة وفى متناول كل من يريد أن يلم بالمعلومات الأساسية عن مجتمع أجنبى. والتصدير يوضح أن هذه المعرفة لابد أن تتخلص، بطريقة ما، من أى معرفة سابقة، وأن تزعم أنها تتمتع بطابع خاص ذى فاعلية خاصة، وهنا يتبدى دهاء إدوارد لين فى المجادلة، إذ إن عليه أن يبين أولاً أن ما فعله هو لم يستطع غيره أن يفعله، أو لم يفعله وحسب، وبعدها يثبت أنه استطاع الحصول على معلومات 'أصيلة' وصحيحة كل الصحة. وهكذا تبدأ مرجعيته الخاصة فى الظهور.

وإذا كان إدوارد لين يشير باستخفاف إلى ما كتبه شخص يدعى الدكتور رَسِلْ بعنوان ''وصف أهل حلب'' (وقد طواه النسيان) فالواضح أن المنافس الرئيسى السابق له هو كتاب **وصف مصر**، لكنه لا يشير إلى الكتاب الأخير إلا فى حاشية طويلة، وهو يذكره بنبرات احتقار إذ يقول إنه ''ذلك العمل الفرنسى العظيم'' عن مصر، مستخدمًا علامات التنصيص لإظهار تلك النبرات. ويقول لين إن **ذلك** العمل يتسم بتعميم فلسفى أكبر مما ينبغى،

وبإهمال أكبر مما ينبغى كذلك. وأما الدراسة الشهيرة التى كتبها چاكوب بوركهارت فلم تكن فى رأى لين تزيد عن مجموعة من الحكم والأمثال المصرية الشائعة، قائلاً إنها "ليست بالاختبارات الصالحة لأخلاقيات شعب من الشعوب" وكان إدوارد لين يختلف عن الفرنسيين وعن بوركهارت فى أنه استطاع أن ينغمس فى أوساط الأهالى، وأن يعيش مثلما يعيشون، وأن يلتزم بعاداتهم، وأن "يتجنب إثارة أى اشتباه فى الغرباء . . . أى فى أن ذلك الشخص ليس من حقه أن يندسّ بينهم". وخشية أن يوحى ذلك ضمنًا بأن لين قد فقد موضوعيته، يمضى فى حديثه قائلاً إنه كان يقتصر على الالتزام **بألفاظ** القرآن، مؤكدًا كلمة **ألفاظ**، وإنه كان دائمًا واعيًا باختلافه عن ثقافة أجنبية فى جوهرها عنه[٧١] . وهكذا فبينما كان جانب من هوية إدوارد لين يطفو بيسر وسهولة فى بحر المسلمين الذين لم يشتبهوا فيه، كان الجانب الغاطس منه يحتفظ بسلطته الأوروبية سرًا، للتعليق على كل ما حوله واكتسابه وامتلاكه.

يستطيع المستشرق أن يحاكى الشرق دون أن يكون العكس صحيحًا. وهكذا فإن ما يقوله عن الشرق يجب أن يفهم على أنه 'وصف' حصل عليه فى تبادل يسير فى اتجاه واحد: فكانوا هم يقولون ويفعلون، **وهو** يراقب ويكتب. وكانت سلطته تكمن فى قدرته على أن يعيش بينهم مثل أبناء اللغة نفسها تقريبًا، وأن يكتب ما يكتبه سرًا. وكان المقصود بما يكتبه أن يصبح معرفة مفيدة، لا لمن يكتب عنهم بل لأوروبا ولشتى مؤسسات النشر فيها. وذلك أمر لا يسمح لنا كتاب إدوارد لين بأن ننساه على الإطلاق، فتلك الذات، أو ضمير المتكلم الذى يتجول بين عادات المصريين، وشعائرهم واحتفالاتهم ، وطقوس الميلاد والبلوغ والدفن لديهم، ما هو فى الواقع إلا شرقى متنكر وأداة استشراقية لاقتناص وتوصيل المعلومات القيمة التى لولاه لتعذر الحصول عليها، والكاتب لين يجمع فى سرده بين صفتين، صفة الشىء المعروض وصفة الشخص الذى يعرضه، وبهذا يكتسب ثقة الطرفين، ويظهر شهيتين للإقبال على الخبرة: الأولى شهية الشرقى الذى

يسعد بصحبته (أو ذلك ما يبدو) والثانى شهية الغربى المفتوحة للمعرفة المفيدة الموثوق بها.

ولا يوضح هذا مثالٌ أنصع من القصة الثلاثية الأخيرة فى التصدير. ففيها يصف إدوارد لين مصدر معلوماته الأول وصديقه الشيخ أحمد، باعتباره رفيقًا ونموذجًا عجيبًا، إذ يتظاهر الاثنان بأن لين مسلم، ولكن لين لا يستطيع أن يحاكى حركات المُصَلِّين فى المسجد بجوار أحمد إلا بعد أن ينجح الأخير فى قهر خوفه، مستلهما ذلك من قدرة لين الجسورة على المحاكاة. وهذا الإنجاز الأخير يسبقه مشهدان يصور المؤلف فيهما أحمد فى صورة الرجل العجيب الذى يأكل الزجاج، وفى صورة الذى يجمع بين أكثر من زوجة واحدة. وتزداد المسافة التى تفصل بين لين والرجل المسلم فى جميع الأجزاء الثلاثة لقصة الشيخ أحمد، حتى وهى تتضاءل أثناء أحداث القصة نفسها. إذ إن لين - باعتباره وسيطًا ومترجمًا، إن صح التعبير، لسلوك المسلمين - لا يدخل نسق حياة المسلمين إلا بقدر ما يعينه على وصفها فى نثر انجليزى رصين، وفى هذا ما فيه من مفارقة، فإن هويته باعتباره مؤمنًا مُزَيَّفًا وأوروبيًا يتمتع بمزايا خاصة تمثل جوهر فساد العقيدة، لأن الصفة الأخيرة تنتقص من الصفة الأولى بما لا يدع مجالاً للشك. وهكذا فإن ما يبدو 'إبلاغًا' واقعيًّا صحيحًا عما يفعله مسلم **واحد**، وغريب الأطوار إلى حد ما، يُظْهره لين فى صورة الكشف الصادق الصريح عن جوهر عقيدة المسلمين **كلها**. ولا يكترث إدوارد لين لخيانة صداقته لأحمد أو صداقة الآخرين الذين يمدونه بالمعلومات، فلا يهمه إلا أن يبدو بلاغه دقيقًا وعامًّا وموضوعيًّا، وأن يقتنع القارئ الانجليزى بأن لين لم تصبه مطلقًا عدوى الزندقة أو الردَّة، وأخيرًا أن يلغى النَّصُّ الذى كتبه لين المضمون الإنسانى لمادة موضوعه فى سبيل الصحة العلمية للنَّص.

وتحقيقًا لهذه الغايات كلها قام إدوارد لين بتنظيم كتابه لا باعتباره سردًا لأحداث مقامه فى مصر وحسب بل باعتباره بناءً سرديًّا تغلب عليه 'إعادة البناء' والتفاصيل المقدمة من وجهة نظر استشراقية، وأعتقد أن ذلك هو

الإنجاز الرئيسى لعمل لين ، ففى الخطوط العريضة والشكل العام يتبع كتاب **المصريين المحدثين** نسق الرواية الانجليزية فى القرن الثامن عشر، مثل روايات هنرى فيلدنج، إذ يبدأ الكتاب بوصف البلد والمكان، وبعده تأتى فصول عن ''الخصائص الشخصية''، و''الطفولة والتعليم المبكر''، تتلوها خمسة وعشرون فصلاً عن الاحتفالات، والقوانين، والطباع، والصناعة، والسحر، والحياة المنزلية، قبل أن نصل إلى القسم الأخير ''الموت والشعائر الجنائزية''. وحجة لين تتبع، ظاهريًّا، التسلسل الزمنى والتطور. وهو يكتب عن نفسه باعتباره مراقبا للمشاهد التى تتبع التقسيمات الرئيسية لعمر الإنسان، ونموذجه هو النسق السردى، على نحو ما نرى فى رواية **توم جونز** التى كتبها فيلدنج، والمنشورة فى ١٧٤٩، وفيها نشهد مولد البطل، ومغامراته، وزواجه، وما يوحى ضمنا بوفاته. ولكن الصوت السردى فى كتاب لين دائم الشباب، أما موضوعه - أى **المصريون المحدثون** - فيمر بدورة عمر كل فرد. وقلب الوضع هنا بمعنى أن فردًا وحيدًا يضفى على نفسه ملكات لا تهرم أبدًا ويفرض على مجتمع وشعب عمرًا زمنيًّا شخصيًّا، لا يعدو كونه 'العملية' الأولى من بين عدة 'عمليات' لتنظيم المادة التى كان من الممكن ألا تزيد عن مجرد السرد للرحلات فى البلدان الأجنبية، ومن ثم فالمؤلف يحوّل نصًّا خاليًا من الفن إلى موسوعة لعرض الغرائب وساحة للفحص الاستشراقى يصول فيها ويجول.

ولا تقتصر وسائل إدوارد لين فى التحكم فى مادته على حضوره الدرامى المزدوج (باعتباره مسلمًا زائفًا وغربيًّا صادقًا) أو على تلاعبه بالصوت السردى والموضوع، بل تتضمن كذلك استخدامه للتفاصيل. ويقدم لين كل قسم كبير من كل فصل، فى جميع الحالات، بملاحظة عامة لا تثير الدهشة، مثل الملاحظة التالية ''من الملاحظ بصفة عامة أننا نستطيع أن نعزو الكثير من أهم الخصائص البارزة لأخلاق وعادات وشخصية أمة ما إلى الخصائص الطبيعية للبلد''(٧٢) . والعبارة يتبعها ما يؤكدها بيسر وسهولة، كالإشارة إلى نهر النيل، وإلى مناخ مصر ''المفيد للصحة إلى حد بعيد'' وإلى ''الدقة'' التى

يتميز بها عمل الفلاحين، ولكن لين لا يجعل هذه الجزئية تفضى إلى الحدث التالى فى ترتيب سردى، بل يضيف إليها، وهو ما يؤدى إلى عدم تقديم 'الإشباع السردى' المتوقع على أسس شكلية محضة. وبعبارة أخرى أقول إنه رغم التزام الخطوط العريضة الكلية لنص كتاب لين بالتتابع السردى والسببى لدورة الميلاد والحياة والموت، فإن الجزئية الخاصة المقدمة فى حلقة التتابع نفسها تجهض الحركة السردية، إذ ينتقل لين من إبداء ملاحظة عامة، إلى تصوير بعض جوانب الشخصية المصرية، إلى أوصاف الطفولة والمراهقة والنضج والشيخوخة فى مصر، لكنه دائمًا ما يقدم تفصيلات كثيرة ليمنع سلاسة الانتقال. فعلى سبيل المثال، ما نكاد نسمع عن مناخ مصر المفيد للصحة، حتى يقال لنا إن أعمار المصريين قصيرة فى الغالب بسبب الأمراض الفتاكة، وانعدام الرعاية الصحية، وجَوِّ الصيف الخانق، وبعدها يقال لنا إن الحرارة ''تحث المصرى [وهو تعميم مطلق] على الإسراف فى الملذات الحسية''، وسرعان ما تتوقف الأحداث وننغمس فى التفاصيل الوصفية المصحوبة بالخرائط والرسوم الخطِّية، لما وجده فى القاهرة من مبانٍ وزخارف ونافورات وأقفال. وعندما تعود النبرة السردية إلى الظهور، يتضح أنها لا تزيد عن مظهر شكلى.

ولا يحول دون تحقيق النظام السردى، فى الوقت الذى يعتبر فيه النظام السردى هو الخرافة المسيطرة على نصٍّ إدوارد لين، سوى قوة الوصف الخالصة المهيمنة الجبارة. فالهدف الذى يسعى لين لتحقيقه هو رسم صورة بصرية كاملة لمصر والمصريين، بحيث لا يُخْفِى شيئًا عن القارئ، وأن يقدم صورة المصريين دون تعمق، بل فى تفاصيل 'متورمة'. وهو 'راوية' نزَّاعٌ إلى سرد الطرائف المتطرفة 'السادية الماسوكية'. أى الموحية بحب التألم والإيلام، مثل وصف قيام الدراويش بتشويه أجسامهم، وقسوة القضاة، واختلاط الدين بالفجور بين المسلمين، وتطرف النوازع الشهوانية وما إلى ذلك. لكنه مهما تكن غرابة الحادثة ومهما يكن شذوذها، ومهما يبلغ انغماسنا فى تفاصيلها الكثيرة المرهقة، فإن لين حاضر هنا وهناك دائمًا، ومهمته تجميع ما تفرق

وتمزق، وتمكيننا من مواصلة السير وإن كان متقطعًا. وهو ينجح فى أداء هذه المهمة، وذلك إلى حد كبير بفضل كونه أوروبيًّا وحسب، إذ يستطيع بهذه الصفة أن يُخضع للعقل ألوان الانفعال والإثارة التى تبدو للأسف فى سلوك المسلمين، ولكن ذلك - أقصد قدرة لين على التحكم فى جموح موضوعه بلجامٍ شديد من الانضباط والموضوعية - يرجع إلى حد أكبر إلى المسافة 'الباردة' التى تفصله عن الحياة المصرية والجانب المثمر لهذه الحياة.

وتقع اللحظة الرمزية الرئيسية فى بداية الفصل السادس، وعنوانه ''الحياة المنزلية - بقية''. وعندما يصل لين إلى هذه المرحلة يكون قد اتبع 'العُرْف' الروائى الذى يتيح له أن يتجول فى أرجاء الحياة المصرية، وبعد انتهاء جولته فى المساكن العامة وعادات المنزل المصرى (فهو يمزج العالَمْين الاجتماعى والمكانى معًا) يبدأ فى مناقشة الجانب الخاص للحياة المنزلية. ويقول فورًا إن عليه ''أن يقدم وصفًا ما للزواج وحفلات الزفاف''. وكالعادة يبدأ الوصف بملاحظة عامة قائلاً إن الامتناع عن الزواج عندما يبلغ الرجل السِّنَّ المناسبة ولا يعوقه عائق يبرر ذلك، يعتبره المصريون أمرًا مستهجنًا بل وماسًا بالسمعة الطيبة''. ودون تمهيد ينتقل لين إلى تطبيق ذلك على حالته ويتضح أنه مذنب. ومن ثم يخصص فقرة طويلة لسرد الضغوط التى يتعرض لها لتزويجه، وهو ما يرفضه بإصرار عنيد. وأخيرًا وبعد أن يرفض لين أيضا عرض صديق له بتدبير زواج مصلحة متبادلة له، تنتهى 'فصول' القصة فجأة إذ يكتفى لين بوضع نقطة فى آخر عبارته وإردافها بشرطة طويلة(٧٣)، ثم يستأنف مناقشته العامة بملاحظة عامة أخرى.

ولا تقتصر دلالة ذلك على كونه نموذجًا لما يتبعه لين من مقاطعة مجرى السرد الرئيسى بإدراج تفاصيل مُخِلَّة بنظامه، بل تتضمن أيضًا انفصال المؤلف انفصالاً حقيقيًا وصارمًا عن الحركة المثمرة للمجتمع الشرقى. والقصة الصغرى التى تروى رفضه الانضمام إلى المجتمع الذى يصفه تنتهى بثغرة مثيرة، إذ يبدو أنه يقول إن قصته لا يمكن أن تستمر ما دام لم 'يدخل' خصوصية الحياة المنزلية، وهكذا يتوارى احتمال دخوله هذه الحياة. إنه دون

مبالغة يلغى وجوده باعتباره ذاتًا إنسانية برفضه الزواج لدخول المجتمع الإنسانى. وهكذا يحافظ على هويته 'المرجعية' باعتباره مشاركًا وهميًا ويدعم موضوعية روايته. فإذا كنا قد علمنا من قبل أن لين لم يكن مسلمًا، فنحن نعلم الآن أنه كان مضطرًا - حتى يصبح مستشرقًا، لا شرقيًا - إلى حرمان نفسه من المتع الحسية للحياة المنزلية، بل إنه اضطر إلى تجنب الانتماء إلى زمانه برفضه الدخول فى دورة الحياة الإنسانية، ولم يكن يستطيع إلا بهذا الأسلوب السلبى أن يحتفظ بمرجعيته اللازمنية باعتباره مراقبًا.

كان على لين أن يختار إما أن يعيش دون ''منغصات ومتاعب'' وإما أن ينجز دراسته للمصريين المحدثين. وكانت نتيجة اختياره، بوضوح، هى التى مكنته من معرفة المصريين، لأنه لو كان قد أصبح واحدًا منهم لما غدا منظوره معجميًا خالصًا، بريئًا من 'التلوث' ومن الحياة الجنسية. وهكذا فإن لين يكتسب المصداقية والشرعية 'الأكاديمية' بطريقتين مهمتين ومُلِحَّتَيْن، الأولى هى التدخل فى المجرى السردى الطبيعى لحياة البشر، فذلك ما تنجزه التفاصيل الهائلة، حيث يتمكن ذكاء المراقب الأجنبى من تقديم المعلومات المتزاحمة ثم إقامة الروابط فيما بينها وضم بعضها إلى البعض، أى إنه يقوم 'بتشريح' المصريين أولاً، إن صح هذا التعبير، ابتغاء عرض التفاصيل ثم ضم الأجزاء بعضها إلى بعض بنبرة النصح والإرشاد. والثانية هى عدم الارتباط بالجانب الخلاق 'التوليدى' للحياة المصرية الشرقية، وهذه هى المهمة التى ينجزها قمعه لشهوته الحيوانية، من أجل نشر المعلومات، لا فى مصر أو من أجل مصر بل فى الأوساط العلمية الأوروبية بصفة عامة ومن أجلها. ولقد كان نجاحه فى فرض إرادته العلمية على واقع غير منتظم، وفى تركه عامدًا مقر إقامته كيما يبنى المشهد الذى جلب له الشهرة العلمية، مصدرًا لشهرته العظمى فى حوليات الاستشراق، فلم يكن من الممكن الحصول على مثل ما حصل عليه من معرفة مفيدة، وصياغتها ونشرها، إلا بمثل ما أقدم عليه من ضروب الحرمان.

وأما العملان الكبيران الآخران لإدوارد لين، وهما معجمه العربى الذى

لم يتمكن قط من إتمامه، وترجمته المُملَّة **لألف ليلة وليلة**، فقد دعما النظام المعرفى الذى دَشَّنَه كتاب **المصريين المحدثين**. ففى عمليه الأخيرين تختفى فرديته اختفاء كاملاً، ويكتفى لين بالظهور باعتباره القناع الرسمى للشارح والمترجم الجديد (**لألف ليلة**) والمعجمى الموضوعى. ويتحول لين من مؤلف معاصر لمادة موضوعه إلى باحث مستشرق فى العربية الفصحى وفى الإسلام الكلاسيكى، وهو الجانب الذى يبقى فى قيد الحياة من شخصية المؤلف الأولى. ولكن شكل ذلك 'البقاء' هو الذى يهمنا، إذ إن التركة العلمية لإدوارد لين لم تكن تعنى الشرق فى شيء، بطبيعة الحال، ولكنها كانت تعنى الكثير للمؤسسات والهيئات فى مجتمعه الأوروبى. وكانت بعض هذه أكاديمية - مثل جمعيات الاستشراق الرسمية ومؤسساته وهيئاته - أو خارج النطاق الأكاديمى، وبصور بالغة الخصوصية، نلمحها فى عمل الأوروبيين اللاحقين الذين أقاموا فى الشرق.

وإذا قرأنا كتاب **المصريين المحدثين** الذى وضعه لين، لا باعتباره مصدراً للأدب 'الشرقى' بل باعتباره عملاً موجهًا لتنمية تنظيم الاستشراق الأكاديمى، فسوف نجد فيه إيضاحات مفيدة، إذ إن وضع الذات 'الوراثية' فى موقع ثانوى بالنسبة للمرجعية البحثية عند لين يتفق اتفاقًا دقيقًا مع زيادة التخصص فى المعرفة بالشرق، وزيادة اكتسابها الصفة المؤسسية، التى تمثلها شتى الجمعيات الشرقية، إذ إن الجمعية الآسيوية الملكية كانت قد أُنشئت قبل ظهور كتاب لين بعقد كامل، ولكن لجنة المراسلات التابعة لها - والتى كانت "أهدافها تتمثل فى تلقى المعلومات والتحريات الخاصة بالشرق فى مجالات الفنون والعلوم والأدب والتاريخ والآثار"[٧٤] - كانت هى المستفيدة 'البنيوية' من 'ذخيرة' معلومات لين، وهى المعلومات التى سبقت معالجتها واكتملت صياغتها. وأما فيما يتعلق بنشر أعمال من نوع عمل لين، فلقد توافرت لذلك عدة جهات، بخلاف شتى جمعيات المعرفة المفيدة، فى العصر الذى شهد استنفاد طاقات البرنامج الاستشراقى الأصلى لتعزيز التجارة والتبادل مع الشرق، وكان من بين هذه الجهات جمعيات علمية متخصصة أصدرت أعمالاً

تدل على ما تتمتع به البحوث العلمية النزيهة من قيم كامنة (إن لم تكن فعلية). وهكذا فإن أحد البرامج التى وضعتها الجمعية الآسيوية الفرنسية ينص على ما يلى:

> تأليف أو طباعة كتب النحو، والمعاجم، وغير ذلك من الكتب الأساسية الأخرى المعترف بأنها مفيدة أو لا غنى عنها لدراسة اللغات التى يقوم بتدريسها أساتذة معينون [للُّغات الشرقية]؛ والمساهمة، من خلال الاشتراكات أو غيرها من الوسائل فى نشر أعمالٍ من نوع الأعمال التى ينجزها المؤلفون فى فرنسا أو فى الخارج؛ واقتناء المخطوطات، أو النسخ الكلى أو الجزئى للمخطوطات الموجودة فى أوروبا، وترجمتها أواقتطاع مقتطفات منها، وزيادة أعدادها بنسخها إما عن طريق فن الحفر أو الطباعة بالحجر وتمكين مؤلفى الكتب المفيدة فى الجغرافيا والتاريخ والفنون والعلوم من اكتساب الوسائل التى تتيح للجمهور الاستمتاع بثمار كدّهم وسهرهم؛ ولفت نظر الجمهور من خلال مجلة دورية مكرسة للأدب الآسيوى، إلى الإبداعات العلمية أو الأدبية أو الشعرية للشرق، ونظائرها التى تبدعها أوروبا بانتظام، وإلى تلك الحقائق عن الشرق التى قد تهم أوروبا، وإلى تلك المكتشفات والأعمال التى قد تصبح الشعوب الشرقية موضوعًا لها، فهذه إذن هى الأهداف التى تقترح الجمعية الآسيوية أن تعمل على تحقيقها.

كان التنظيم المنهجى الذى وضعه الاستشراق لنفسه هو الحصول على المادة الشرقية ونشرها بصورة منتظمة باعتبارها ضربًا من المعرفة المتخصصة. فالبعض ينسخ ويطبع كتب النحو، والبعض يحصل على نصوص أصلية، والبعض يضاعف أعدادها وينشرها على نطاق واسع، بل و'يوزع' المعلومات على الناس فى مطبوعات دورية. ولقد كتب لين كتابه، وضحىّ بذاته، فى إطار هذا النظام ومن أجله. ونحن نجد أيضًا ما ينصُّ على الطريقة التى

يستمـر بها عمله فى ' أرشيفات' الاستشـراق، ألا وهو إنشاء " متحف"، حسبما يقول ساسى:

> مستودع هائل لجميع الأشياء، ومن شتى الأنواع، من الرسوم، ومن الكتب الأصلية، والخرائط، وروايات الرحلات، وإتاحتها لكل من يرغب فى تـكريس نفـسه لدراسـة [الشـرق]؛ وذلك بأسلوب يمكِّنُ كل دارس من هؤلاء بأن يشـعر بأنه انتـقل كأنما بفعل السـحر، إلى داخل قبيلة منغـولية مثلاً أو أصـبح يعيش وسط أبناء الجنس الصينى، وفـقًا لما اختاره موضـوعًا لدراساته . . . ومن الممكن أن نقول . . . إنه بعد الانتـهاء من نشر كتب أساسيـة فى . . . اللغات الشرقيـة، لن يكون لدينا ما هو أهم من وضع حجر الـزاوية لهذا المتحف، وهو الذى أعتـبره بمثابة تعليق حى أو ترجمان ينطق بلسان المعاجم(٧٥) .

وكلمة ' ترجمان' العربيـة هى الأصل الدقيق الـذى اشْتُقَّتْ منه كـلمة ' ترشمان' الفرنسـية وتعنى " المترجم" أو " الوسيط" أو "المتحـدث باسم غيره"، فمن ناحية نجـد أن الاستشراق قد 'حصل على' الشرق بأقصى قدر ممكن من الحَرْفية وعلى أوسع نطاق ممكن؛ ومن ناحيـة أخرى جعل المعرفة به 'مألوفة' للغرب، بعد أن جعلها تمر بمصفاة القواعد التنظيمية، والتصنيفات، والحالات التى تمثل عـينات محددة، والمراجعات الدورية، والمـعاجم، وكتب النحو، والشروح، والطبعات المتوالية، والترجمات، وكلها يمثل فى مجموعه صورة تحـاكى الشرق محـاكاة ظاهرية، وكلها يعـيد تقديم الشـرق فى صورة مادية فى الغرب ومن أجل الغرب. أى إن الشرق كان يُعتَزم تحويله من صورة الشهادات الشخصية، وغير الواضحة أحيانًا، والتى كان يدلى بها من يقومون بالرحلات الجسـورة ومن أقاموا فى الشرق، إلى صـورة غير شخصـية يتولى تحديد معـالمها صف كامل من الباحثين العلماء، أى تحـويل الشرق من صورة الخبرات المتتابعة التى تأتى بها البـحوث الفردية إلى متحف خيالى ما، أو قل إلى متـحف بلا جدران، يصبح فـيه كل ما جُـمع من أقاصى البقـاع وشتى

ضروب الثقافة الشرقية، **ممثلاً** للشرق بصورة قاطعة. كما كان يجرى تحويله مرة ثانية وإعادة بنائه، حتى تصبح عصبة الشذرات التى عاد بها مُجَزَّأةً من قاموا بالاستكشاف، واشتركوا فى الحملات، وفى أداء مهمات بعينها، وفى الجيوش، وفى التجارة، مادة استشراقية لها معنىً، بعد أن تكتسى الثياب المعجمية، والببليوغرافية، والتصنيفية، **والنَّصِّية**. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان الشرق قد أصبح، بتعبير دزرائيلى، حياة عملية، يستطيع المرء فيها أن يعيد تكوين الشرق، وأن يسترجعه، وأن يعيد تكوين نفسه فى غضون ذلك ويسترجعها.

رابعاً: الحُجّاجُ ورحلات الحج
من بريطانيا وفرنسا

كان على كل أوروبى يسافر إلى الشرق أو يقيم فيه أن يحمى نفسه من ضروب تأثير الشرق التى تثير القلق. ولقد لجأ كاتب مثل لين آخر الأمر إلى 'إعادة جدولة' الشرق وتعديل موقعه عندما بدأ الكتابة عنه، فمظاهر الشذوذ فى الحياة الشرقية - من التقاويم 'الزمنية' العجيبة، إلى التضاريس المكانية غير المألوفة، إلى اللغات ذات الغرابة الدافعة على اليأس، إلى الأخلاقيات التى تبدو منحرفة - تقل كثيراً عندما تتخذ صورة سلسلة من الموضوعات المفصلة والمقدمة فى أسلوب النثر الأوروبى المعيارى. ومن الصحيح أن نقول إن لين عندما أضفى الصورة الشرقية على الشرق لم يقف عند تحديد صورته الواقعية بل عَدَّلها ونقحها، أى إنه حذف منها كل ما يمكنه أن يؤذى الحساسية الأوروبية، بالإضافة إلى ما يمس وجوه تعاطفه الإنسانى الشخصى. وفى أغلب الحالات كان يبدو أن الشرق يخدش ' الصحة' أو ' اللياقة' الجنسية، فكان كل شئ فى الشرق - أو على الأقل فى الشرق المتمثل فى مصر عند إدوارد لين - ينز خطورةً جنسية، ويهدد الصحة العامة واللياقة المنزلية بسبب الإفراط فى "حرية الجماع"، وهو التعبير الذى لم يستطع لين أن يتجنبه، خلافًا لما يتسم به عادة من التحرز فى القول.

ولكن الشرق كان يمثل ضروبًا أخرى من التهديد بخلاف الجنس، وكانت جميعًا تمحو التقسيمات التى يقيمها الأوربيون على أسس الزمان والمكان والهوية الشخصية، بل وتمحو عقلانية هذه المفاهيم لديهم، ففى الشرق كان المرء يواجه، فجأةً، عراقةً زمنية لا يتخيلها العقل، وجمالاً غير إنسانى، ومسافات لا تقف عند حدود. وكان من الممكن الانتفاع بهذه المفاهيم بقدر أكبر من 'البراءة'، إن صح هذا التعبير، إذا جُعلت موضوعًا للتفكير والكتابة، بدلاً من خوضها مباشرة. وهكذا فإن الشرق فى قصيدة **'ذاچاور'**، أى الأجنبى أو الأوروبى، للشاعر بايرون، وفي **ديوان الشرق والغرب** للشاعر جوته، وقصيدة **'الشرقيون'** للشاعر فكتور هوجو، يتخذ صورة للانطلاق، وصورة 'الفرصة الأصلية'، وهى التى نسمع نغمتها الرئيسية فى قصيدة جوته **'هجير'** :

الشمال والغرب والجنوب تَتَفَتَّتُ
والعُروش تنفجرُ والامبراطوريات تَرْتَعِدُ
وتطير، وفى الشرق النقىِّ
تتنسم نسائم الشيوخ الحكماء!

كان المرء **يعود** دائمًا إلى الشرق - "فإلى هناك، فى نقاء وصلاح سوف أعود إلى الأصول العميقة للجنس البشرى"- ويرى فيه استكمالاً وتأكيدًا لكل ما كان قد تخيله :

الله فى الشرق
والله فى الغرب
وبقاع الشمال والجنوب
تستقر في سكينة يديه(٧٦) .

كان الشرق بشعره وجَوِّه وإمكانياته يمثله شعراء مثل حافظ، فهو مكان 'غير محدود' كما يقول جوته، وهو أكبر سنًا وأكثر شبابًا منا نحن الأوروبيين. وقد أخذ هوجو في قصيدتيه "صيحة الحرب التى يطلقها المفتى"

و "حزن الباشا"[٧٧] صورة الضراوة والحزن البالغ لدى الشرقيين لا من خشية فعلية على الحياة ولا من الإحساس بالضياع الذى يوقع فى الحيرة، بل من ثولنى و چورچ سيل، فهما العالمان اللذان ترجما الروعة الهمجية فأحالاها إلى معلومات يستطيع الشاعر ذو الموهبة الرفيعة استخدامها.

وهكذا استطاع الأدباء استغلال المادة التى أصبحت متاحة بفضل المستشرقين، مثل لين وساسى، ورينان وڤولنى، وجونز (ناهيك بكتاب **وصف مصر**) وبفضل غيرهم من الرواد. وعلينا أن نتذكر الآن مناقشتنا السابقة للأنماط الثلاثة من الأعمال التى تدور حول الشرق وتستند إلى الإقامة الفعلية فيه. فلقد أدت المقتضيات الصارمة للمعرفة إلى تخليص الكتابة الاستشراقية من 'حساسية' المؤلف، ومن هنا كان تشذيب لين لكتابته بحذف ما يتصل بذاته، ومن هنا أيضًا نشأ النوع الأول من الأعمال التى عددناها. وأما النمطان الثانى والثالث فتبرز فيهما ذات المؤلف بروزًا واضحًا، وتعتبر إما تابعة للصوت الذى يتولى تقديم المعرفة الحقيقية، (النمط الثانى) أو مسيطرة بحيث يمر من خلالها كل ما يقال لنا عن الشرق (النمط الثالث). لكننا نجد أن الشرق قد أصبح على امتداد القرن التاسع عشر كله - أى بعد نابليون - مكانًا يُحَجُّ إليه، وكان كل عمل رئيسى ينتمى إلى الاستشراق الصادق، وإن لم يكن دائمًا أكاديميًا، يتخذ شكله وأسلوبه ومقصده من فكرة الحج إلى الشرق. كما نجد فى هذه الفكرة، مثلما نجد فى الأشكال الأخرى الكثيرة للكتابة الاستشراقية التى ناقشناها، أن الفكرة الرومانسية التى تقول بإعادة البناء الذى يشبع النفس (المذهب الطبيعى للأسباب الخارقة) تمثل المصدر الرئيسى.

كان كل حاج أو زائر للشرق يرى الأشياء من زاويته الخاصة، ولكن هناك حدودًا لما يمكن أن ترمى إليه رحلة الحج، وللشكل أو الهيئة التى يمكن أن تتخذها، وللحقائق التى يمكنها الكشف عنها. كانت جميع رحلات الحج إلى الشرق تمر بالأراضى المذكورة فى الكتاب المقدس، أو كان عليها أن تمر بها، وكانت معظمها، فى الواقع، محاولات للحياة من جديد فى الواقع

اليهودى المسيحى / اليونانى الرومانى، أو لتحرير قسم من ذلك الواقع، فى الشرق المديد ذى الخصب الذى لا يصدقه العقل. كان الشرق الذى أضفيت عليه صورة الشرق الخاصة، أى الشرق الذى صوره المستشرقون، يمثل التحدى الذى لابد من خوضه، مثلما كان الكتاب المقدس، والحملات الصليبية، والإسلام، ونابليون، والاسكندر سوابق مهيبة لها وزنها. ولم تكن صورة الشرق التى رسمها العلماء عائقًا يعوق تأملات الحاج وتهويمات خياله الخاصة فحسب؛ بل إن وجود هذه الصورة السابق للرحلة كان يقيم الحواجز بين المسافر المعاصر وبين كتابته، إلا إذا انفصلت صورة الشرق فى كتب المكتبة عن تلك الكتب وانتقلت إلى 'المشروع' الجمالى، على نحو ما حدث عندما انتفع نيرفال و فلوبير بالمادة التى وجداها عند إدوارد لين. وكان من العوائق الأخرى ما تفرضه المقتضيات الرسمية للبحث الاستشراقى من قيود بالغة الشدة. وكان بعض الحجاج، مثل شاتوبريان، يزعم بوقاحة أنه قام برحلاته من أجل ذاته فحسب، قائلاً : «سأذهب بحثًا عن صور (شعرية) : هذا كل ما فى الأمر»(٧٨) وأما فلوبير، وفينى، ونيرفال، وكنجليك، ودزرائيلى، وبيرتون فقد قاموا برحلاتهم جميعًا لإزالة 'العفن' الذى كان يكسو الأرشيف الاستشراقى القائم من قبل. وكان المعتزم أن تصبح كتاباتهم مستودعًا جديدًا قشيبًا للخبرة بالشرق - ولكن هذا المشروع نفسه، كما سوف نرى، كان يتحول فى العادة (وإن لم يكن فى جميع الأحوال) إلى النزعة الاختزالية للمستشرق. وأسباب ذلك مُرَكَّبة من عدةّ عناصر، ولكنها تتصل إلى حد بعيد بطبيعة الحاج، وبالطريقة التى ينتهجها فى كتابته، والشكل المقصود للعمل.

ماذا كان الشرق يمثل للمسافر الفرد فى القرن التاسع عشر ؟ انظر معى أولاً إلى الفرق بين من يتكلم الإنجليزية ومن يتكلم الفرنسية، كان الشرق هو الهند بالنسبة للأول، بطبيعة الحال، فهى مكان تمتلكه بريطانيا فعلاً، ومن ثم كان المرور من الشرق الأدنى يمثل سبيل الوصول إلى مستعمرة كبرى. وهكذا نرى أن المساحة المتاحة لانطلاق خياله تخضع للحدود التى تفرضها حقائق

الواقع، من الإدارة، إلى المشروعية الإقليمية، إلى السلطة التنفيذية، فكان سكوط، وكنجليك ودزرائيلى، و ووربيرتون، وبيرتون، بل وحتى چورچ إليوت (وهى التى تجعل الغرب يضع خططًا من أجل الشرق فى روايتها **دانيل ديروندا**) كُتَّابًا، مثل لين نفسه وجونز من قبله، يرون الشرق فى صورة يحددها الامتلاك المادى، أو قل تحددها 'المخيلة المادية'، إن صح هذا التعبير. كانت انجلترا قد هزمت نابليون، وأَجْلَتْ فرنسا، وكان العقل الإنجليزى يستعرض الامبراطورية التى يسودها والتى أصبحت فى الثمانينيات من القرن التاسع عشر تمتد دون انقطاع من البحر المتوسط حتى الهند - وتتخذ صورة الأرض التى تخضع من أقصاها إلى أقصاها للسلطة البريطانية. وكانت الكتابة عن مصر أو سوريا أو تركيا، شأنها شأن السفر فى أى منها، بمثابة التجوال فى الأراضى الخاضعة للإرادة السياسية، والإدارة السياسية، و ' التعريف' السياسى. كان النفوذ الإقليمى يجبر الفكر على الخضوع له، حتى بالنسبة لكاتب متحرر من القيود مثل دزرائيلى، فلم تكن روايته **تانكرد** مجرد طائر شرقى غِرِّيد، لكنها كانت نموذجًا يجسد الإدارة السياسية الحصيفة للقوى الفعلية على أراضٍ حقيقية .

وعلى العكس من ذلك كان 'الحاج' الفرنسى يخامره إحساس بالفقدان العميق فى الشرق، إذ كان يأتى إلى مكان لم يكن لفرنسا فيه، على عكس بريطانيا، وجود سيادى. وكان حوض البحر المتوسط يرجع أصداء هزائم الفرنسيين، من الحملات الصليبية إلى نابليون. وأما الذى أصبح يعرف باسم "المهمة الحضارية" فقد بدأ فى القرن التاسع عشر باعتباره أفضل المتاح بعد المرتبة الأولى التى يحتلها الحضور البريطانى. ومن ثم فإن ' الحجاج' الفرنسيين، من ڤولنى فصاعدًا، كانوا يرسمون ويقصدون ويتخيلون ويتأملون الأماكن **الموجودة فى أذهانهم** فى المقام الأول، فأقاموا مشروعات لتأليف معزوفة موسيقية فرنسية الطابع، بل وربما أوروبية، فى الشرق، وكانوا يفترضون بطبيعة الحال أنهم هم الذين سوف يقومون بتوزيع اللحن على الآلات المختلفة. كان الشرق عندهم شرق الذكريات، والأطلال الموحية،

والأسرار المنسية، والتوافقات الخبيئة، ويمثل أسلوبًا خاصًا 'للوجود' شبه قائم على قيم جمالية، وهو الشرق الذى كانت 'أعلى' صوره الأدبية تتمثل فى أعمال نيرڤال وفلوبير، وهما اللذان كان يقوم عملهما على أسس ثابتة من الأبعاد الخيالية غير القابلة للتحقيق (إلا جماليًا) .

وكان ذلك يصدق إلى حد ما أيضًا على من قاموا برحلاتهم من العلماء الفرنسيين فى الشرق، إذ كان اهتمام معظمهم مُنْصبًّا على الماضى الذى يصوره الكتاب المقدس، أو الحملات الصليبية، كما قال بذلك هنرى بوردو فى كتابه **المسافرون فى الشرق**(٧٩) . ويجب أن نضيف إلى هذه الأسماء (بناء على اقتراح حسن النوتى) أسماء علماء اللغات السامية الشرقية، ومن بينهم كترمير؛ وصولسى، مستكشف البحر الميت؛ ورينان الباحث فى الآثار الفينيقية؛ وچوداس دارس اللغات الفينيقية؛ وكاتافاجو ودفريمرى، اللذان درسا الأنصارية والاسماعيلية والسلاچقة؛ وكليرمون-جانو الذى قام باستكشاف أرض چوديا (اليهودية)؛ والمركيز دى ڤوجييه، الذى كان عمله يتركز فى تفسير الكتابات المنقوشة فى تدمر. وبالإضافة إلى هؤلاء نجد مدرسة علماء الآثار المصرية برمتها، المنحدرة من شامبوليون وماربيت، وهى المدرسة التى كان من أفرادها فيما بعد ماسپيرو ولوجران. ويجدر بنا أن نذكر مؤشرًا على الفرق بين حقائق الواقع عند البريطانيين وخيالات الفرنسيين، ألا وهو ما قاله الرسام لودوڤيك ليبيك فى القاهرة، عندما أدلى بتعليق حزين عام ١٨٨٤ (بعد بداية الاحتلال البريطانى بعامين) قائلاً ''مات الشرق فى القاهرة''. ولم يعرب عن الرضى عن قمع بريطانيا للثورة العرابية الوطنية إلا رينان، ذلك العنصرى الواقعى، إذ قال - بحكمته الأعظم! - إن الثورة كانت ''عارًا على الحضارة''(٨٠) .

وعلى عكس ڤولنى ونابليون، لم يكن 'الحجاج' الفرنسيون فى القرن التاسع عشر يطلبون حقائق علمية بقدر ما كانوا يطلبون حقائق غريبة وإن كانت ذات جاذبية خاصة. ويصدق هذا بوضوح على 'الحجاج' من الأدباء، ابتداء بشاتوبريان، الذين وجدوا فى الشرق مكانًا يتفق مع أساطيرهم

وشواغلهم ومتطلباتهم الخاصة. وهنا نلاحظ كيف كان 'الحجاج' جميعًا، والفرنسيون منهم بصفة خاصة، يستغلون الشرق فى عملهم حتى يبرروا، تبريرًا مُلِحًّا إلى حد ما، 'رسالتهم' الوجودية. ولم يكونوا يستطيعون التحكُّم فى دفقات مشاعرهم الذاتية إلاّ حين تبرز أغراض معرفية إضافية للكتابة عن الشرق. إذ إن لامارتين مثلاً يكتب عن نفسه، وأيضًا عن فرنسا باعتبارها قوة مسيطرة فى الشرق، والمشروع الأخير هو الذى يكتم صوت الدوافع التى تكمن خلف أسلوبه، ويتحكم آخر الأمر فى هذه الدوافع التى تمليها روحه **هو**، وذاكرته **هو**، وخياله **الخاص**. وهكذا لم يستطع أى من 'الحجاج'، فرنسيين كانوا أم انجليز، أن يسيطر السيطرة الصارمة على نفسه أو على ذاته مثلما فعل إدوارد لين، بل حتى ولا ريتشارد بيرتون ولا ت. أ. لورنس، فلقد كتب الأول ما يشبه رحلة الحج الإسلامية وكتب الثانى ما كان يسميه رحلة حج عكسية الاتجاه، أى **انطلاقًا من مكة**، إذ قدما 'أكوامًا' من المادة الاستشراقية التاريخية والسياسية والاجتماعية دون أن تبرأ من وجود 'الذات' على نحو ما رأينا عند لين. ولهذا فإن بيرتون ولورنس وتشارلز داوتى يشغلون موقعًا وسطًا بين لين وشاتوبريان.

وكتاب شاتوبريان **رحلة من باريس إلى القدس ومن القدس إلى باريس** (١٨١٠ - ١٨١١) يسجل تفاصيل الرحلة التى قام بها فى عامى ١٨٠٥ - ١٨٠٦ بعد جولته فى أمريكا الشمالية. وتشهد مئات الصفحات التى يتكون منها الكتاب على صحة اعتراف المؤلف الذى يقول ''إننى أتكلم إلى الأبد عن نفسى''، حتى إن ستندال، وإن لم يكن من الكتاب المنكرين لذواتهم، كان يعزو فشل شاتوبريان فى القيام بدور المسافر العليم إلى ''أنانيته القبيحة''. لقد أتى شاتوبريان بأحمال بالغة الثقل من الأهداف والافتراضات الشخصية إلى الشرق، وأفرغ فى الشرق هذه الأحمال، ثم انتقل بعد ذلك إلى الدفع بالناس والأماكن والأفكار كيما تدور حول الشرق كأنما لم يستطع شىء مقاومة خياله الغلاب. ولكن شاتوبريان جاء إلى الشرق بشخصية بناها لنفسه، لا بذاته الحقيقية. وكان يرى أن بونابرت هو آخر الصليبيين، وأنه (أى شاتوبريان) كان

بدوره ''آخر فرنسى يغادر بلده للسفر فى الأراضى المقدسة بالأفكار والأهداف والمشاعر الخاصة بحُجَّاج الأزمان السالفة''. ولكن كانت وراء ذلك أسباب أخرى: وكان السبب الأول هو التناظر بمعنى التناسق، إذ كان قد زار العالم الجديد وشاهد آثاره الطبيعية، وأراد أن يكمل دائرة دراساته بزيارة الشرق ومشاهدة آثاره المعرفية، ولما كان قد درس الآثار الرومانية والكِلْتيَّة، لم يتبق له سوى الإطلاع على أطلال أثينا ومنف (ممفيس) وقرطاجنة (قرطاجة)؛ ، والسبب الثانى هو استكمال ما لديه من الصور وتجديد مخزونه منها، والثالث هو تأكيد أهمية الروح الدينية، فكان يقول إن ''الدين نوع من أنواع اللغات العالمية التى يفهمها البشر أجمعين''، وهل ثم مكان أفضل لمراقبة ذلك من الشرق، حتى فى البقاع التى يسود فيها ''دين متواضع نسبيًا مثل الإسلام''. وقبل ذلك كله كان شاتوبريان يريد أن يرى الأشياء لا على حقيقتها بل بالصورة التى افترضها لها، فكان يقول إن القرآن ''كتاب محمد''، وإنه لا يتضمن ''أى مبدإ حضارى، ولا أى مفهوم قادر على الارتقاء بالشخصية''. ويقول فى نبرة أقرب إلى اختراع ما يزعمه فى سرده ''إن هذا الكتاب لا يَحُضُّ على كراهية الطغيان أو على حب الحرية''[٨١].

كان الشرق يبدو لهذه الشخصية المتحذلقة التى اصطنعها شاتوبريان لوحة قديمة أصابتها يد البلى وتنتظر الترميم على يديه، قائلاً إن العربى الشرقى كان ''إنسانًا متحضرًا ثم تدهور فعاد إلى حالة الوحشية''. ولا عجب إذن فى أنه حين شاهد العرب يحاولون الحديث بالفرنسية، أحس بما أحسه روبنسون كروسو عندما استخفه الطرب لسماع ببغاءه يتحدث للمرة الأولى. صحيح أنه كانت فى الشرق أماكن معينة مثل مدينة بيت لحم (وقد أخطأ شاتوبريان خطأً فاحشًا فى تفسير معناها الاشتقاقى) يستطيع الإنسان أن يجد فيها شبهًا ما بالحضارة الحقيقية - أى الأوروبية - ولكن هذه الأماكن قليلة ومتباعدة. ويقول إن المرء يجد فى كل مكان شرقيين - عربًا - تتسم حضارتهم، مثلما يتسم دينهم وأخلاقهم بدرجة كبيرة من التواضع والهمجية والتناقض بحيث لا يستحقون فتح بلدانهم من جديد. وكان يقول إن الحملات الصليبية لم تكن

عـدوانًا، بل كانت النظير المسيحى العادل لوصول عمر إلى أوروبا. ثم يستدرك قائلاً إنه حتى لو كانت الحملات الصليبية عدوانًا فى صورتها الحديثة أو صورتها الأصلية، فإن القضية التى أثارتها كانت تتجاوز المسائل العادية للبشرية الفانية:

> لم تكن قضية الحملات الصليبية تنحصر فى تخليص الضريح المقدس، ولكنها كانت تتعلق إلى درجة أكبر بمعرفة من يُكتب له الفوز على الأرض: عقيدة كانت تعادى الحضارة وتحبذ الجهل بانتظام [يقصد الإسلام طبعًا] وتناصر الاستبداد والرق، أم عقيدة كانت من وراء الصحوة الجديدة عند المحدثين لعبقرية العصور الخوالى وإلغاء العبودية الحقيرة؟[٨٢].

وقد كانت هذه أول إشارة مهمة للفكرة التى كُتب لها أن تكتسب سلطة لا تكاد تحتمل، وتشى بما يقترب من الغباء، فى الكتابة الأوروبية: ألا وهى أن أوروبا تُعَلِّم الشرق معنى الحرية، وهو المعنى الذى كان شاتوبريان وكل من جاء بعده يعتقد أن الشرقيين، وخصوصًا المسلمين، لا يدرون عنه شيئًا على الإطلاق:

> لا يعرفون شيئًا عن الحرية، وليست لديهم ذرة من اللياقة، فالقوة إلههم. وعندما تمر عليهم فترات طويلة لا يرون فيها فاتحين يقيمون العدل السماوى، يكتسون مظهر الجنود الذين لا قائد لهم، والمواطنين الذين لا مُشَرِّعَ لهم، والأسرة التى لا أب لها[٨٣].

وهكذا نجد أوروبا يتحدث فى عام ١٨١٠ مثل كرومر عام ١٩١٠، قائلاً إن الشرقيين يحتاجون 'الفاتح'، ولا يجد تناقضا فى الزعم بأن الفتح الغربى للشرق لم يكن غزوًا بل تحريرًا. وشاتوبريان يصوغ هذه الفكرة كلها فى القالب الرومانسى الذى يفيد 'الخلاص'، قالب المهمة المسيحية التى تعنى إحياء عالم ميت، وبعث إحساسه بإمكاناته الكامنة، وهى التى لا يستطيع

إدراك وجودها تحت السطح الخامد المنحط إلا الأوروبى. وهذا يعنى أن على المسافر أن يهتدى ويسترشد بالعهد القديم وبالأناجيل فى فلسطين(٨٤)؛ ومن المحال بغير هذا السبيل تجاوز الانحطاط الظاهر للشرق الحديث. ومع ذلك فلا يرى شاتوبريان أى مفارقة فى عجز جولته ورؤيته عن الإفصاح له بأى شيء عن الشرقى الحديث، ومصير **هذا الشرقى**، إذ لا يعنى شاتوبريان فى الشرق إلا ما يُحْدثُهُ هذا الشرق فى نفس شاتوبريان من تأثير، وما يسمح لروحه أن 'تفعله'، وما يتيح له به أن يكشف عن نفسه، وعن أفكاره وتوقعاته. فالحرية التى تهمه إلى ذلك الحد لا تزيد عن كونها إطلاقًا لذاته من قفار الشرق المعادية.

وأما المكان الذى يسمح له إطلاق سراحه بالذهاب إليه فورًا فهو العودة إلى عالم الخيال والتفسير الخيالى. وينطمس وصف الشرق تحت وطأة الخطط والأنساق التى تفرضها عليه الذات 'الامبراطورية' التى تسفر كل السفور عن سلطاتها. فإذا كنا نرى فى نشر إدوارد لين كيف تختفى الذات حتى يظهر الشرق بجميع تفاصيله الواقعية، فإن الذات عند شاتوبريان تذيب نفسها فى تأمل العجائب التى تخلقها، ثم تولد من جديد فى صورة أقوى وأقدر على تذوق سلطاتها والتمتع بتفسيراتها، فهو يقول:

> عندما يتجول المرء فى بقاع أرض جوديا (اليهودية) يستولى الملل على قلبه أول الأمر، لكنه حين ينتقل من بقعة منعزلة إلى سواها، ويجد المكان يمتد أمام عينيه بلا حدود، ينقشع الملل تدريجيًّا، ويشعر المرء برهبة خفية، لكنها لا تؤدى إلى اكتئاب النفس على الإطلاق بل تبث فيها الشجاعة وتسمو بالعبقرية الأصيلة للإنسان. وتنكشف أشياء غريبة من شتى بقاع الأرض التى تنبض بالمعجزات: الشمس الحارقة، والعُقَاب الجامحة، وشجرة التين العقيم؛ إنها تنتمى جميعًا للشعر، وجميع المشاهد التى وردت فى الكتاب المقدس حاضرة هناك. كل اسم يضم فى باطنه لُغْزًا، وكل كهف يفصح عن المستقبل، وكل قمة تل

مازالت فى أعماقها نبرات أحـد الأنبياء. لقد تحدث الرب نفسه من هذه الشطآن: وها هى ذى مـجارى السـيول التى جـفت، والصخور التى انشقت، والقبور التى انفتحت، وجميعها يشهد على المعجـزة. لا تزال الصحراء تبدو كـأنما أخرستهـا الرهبة، وأكاد أقول إنهـا لم تستطع أن تخرق الصمت مـنذ أن سمعت صوت الأزلى الأبدى(٨٥).

ويفصح مجرى التفكير فى هذه الفقرة عن الكثـير، فالإحساس برهبةٍ كالرهبة التى صورها پاسكال، فى القرن السابع عشر، لا يقف تأثيره عند تقليل الثقة بالنفس بل إنه يحفز هذه الثقة وينشطها بما يشبه المعجزة، ومن ثم يبرز مشهد الأرض العقيم كأنما هو نصٌ مُصَوَّرٌ يقدم نفـسه للذات الفاحصة التى تدعمت وأصبحت بالغة القوة. وهكذا فـإن شاتوبريان يتخطى الواقع المزرى، على ما به من رهبة، للشرق المعاصر حتى يستطيع مواجهته فى علاقة أصيلة وخلاقة. وعندمـا نصل إلى نهاية الفـقرة يكون الكاتب قـد تخلى عن صورة الإنـسان الحديث واكتسب صـورة العرَّاف الحالم الذى يكاد أن يكون 'معاصرًا' للرَّبِّ نفســه، فإذا كانت صـحراء چوديا (اليهـودية) قد ظلت صامـتة منذ أن تكلم الرب فيـها، فإن شاتوبـريان هو الذى يستطيع أن يسمع الصـوت، وأن يفهم معناه، وأن يجعل الصحراء تخاطب قارئه من جديد.

لقد كشف شـاتوبريان عن مواهبه العظمى فى 'الحدس المتعاطف' حين استطاع تمثيل وتفسير 'ألغاز' أمريكا الشمالية فى ملحمته التى لم تكتمل عن الهنود الحمر **'أتالا'**، وفى **رينيه**، وكذلك تمثـيل وتفسير المسـيحية فى كـتابه **عبقرية المسيحية**، ثم استثار الشرق هذه المواهب فأثبتت مزيدًا من العظمة فى قدرته على التفـسير خلال كتـابة كتاب **الرحلة** المشار إليه. إذ لم يعد المؤلف يعالج هنا البدائيـة الطبيعية، والـعواطف الرومانسية، بل أصـبح يعالج قدرة الخلق الأزلية، والأصالة الربانية اللتين استـودعتا أولاً فى الشرق الذى يصوره الكتاب المقدس، ومكثتـا فيه فى صورة كامنة دون أن يخرجـهما أحد. ومن المحال، بطبيـعة الحال، إدراكهمـا بيسر وسهولة، بل كـان على شاتوبريان أن

يطمح إليهما، وينالهما. ولقد كان هذا الغرض الطموح هو الذى جعل المؤلف **رحلته** وسيلة لتحقيقه، مثلما كان على شاتوبريان أن يعيد بناء ذاته بصورة جذرية فى النَّصِّ حتى يحققه. وكان شاتوبريان، على عكس إدوارد لين، يحاول أن **يهضم** الشرق: إنه لا يقتصر على امتلاكه بل إنه يمثله ويتكلم باسمه، لا فى إطار التاريخ، بل خارج إطاره، فى البُعْد اللازمنى لعالم التآم التئامًا تامًّا بتوحد البشر مع الأرض، والرب مع البشر، وهكذا فحين يصل إلى بيت المقدس، يصل إلى مركز رؤيته والغاية القصوى لرحلة حجه، فيمنح نفسه ضربًا من المصالحة الكاملة مع الشرق، مع الشرق اليهودى والمسيحى والمسلم واليونانى والفارسى والرومانى، والشرق الفرنسى أخيرًا. وهو يبدى تأثره بمحنة اليهود، لكنه يرى أنهم يساعدون، هم أيضًا، فى إيضاح رؤيته العامة، كما إنهم أفادوه أيضًا فى إضفاء لذعة الأسى اللازمة على حقده المسيحى، قائلاً إن الرب قد اختار شعبًا جديدًا، وليس هذا الشعب من اليهود(٨٦).

ولكنه يقدم مع ذلك بعض 'التنازلات' الأخرى اعترافًا بالواقع **على الأرض**، فإذا كانت بيت المقدس تمثل فى رحلته المقصد الأخير 'غير الأرضى'، فإن مصر تمده بالمادة اللازمة لاستطراد سياسى مطول، وأفكاره عن مصر تستكمل رحلة حجه استكمالاً دقيقًا، إذ تدفعه مشاهدة دلتا النيل الرائعة إلى أن يقول:

> لم أجد إلاّ أن ذكريات بلدى العظيمة جديرة بهذه السهول الرائعة؛ لقد رأيت بقايا آثار حضارة جديدة، أتت بها إلى ضفاف نهر النيل عبقرية فرنسا(٨٧).

ولكن هذه الأفكار قد صيغت فى قالب الحنين إلى الوطن، لأن شاتوبريان كان يعتقد أنه يستطيع معادلة غياب فرنسا وهو فى مصر بغياب الحكومة الحرة التى تحكم شعبًا سعيدًا، وإلى جانب ذلك فإن مصر كانت تمثل الهبوط من الذروة الروحية التى بلغها فى بيت المقدس، وبعد أن ينتهى من التعليق السياسى على حالتها المؤسفة، يطرح على نفسه السؤال المعتاد عن

'الاختلاف' الناجم عن التطور التاريخى، قائلاً: كيف أصبح هذا الشعب الغبى المنحط من ''المسلمين'' يسكن الأرض التى كان أصحابها، الذين يختلفون اختلافًا شاسعًا، قد بهروا وفتنوا هيرودوت وديودوروس؟

وكان ذلك بمثابة الوداع المناسب لمصر، إذ يغادرها قاصدًا تونس العاصمة، ويزور أطلال قرطاجنة هناك، وأخيرًا يعود إلى الوطن. لكنه يفعل شيئًا أخيرًا جديرًا بالذكر فى مصر: كان قد عجز عن زيارة أهرام الجيزة واكتفى بمشاهدتها من بعيد، لكنه تجشم إرسال مبعوث إليها حتى ينقش على أحجارها اسم شاتوبريان، مضيفًا - لفائدتنا - قوله ''على المرء أن يفى بجميع الالتزامات الصغيرة للمسافر البار''. وعادة ما لا نولى مثل هذه اللمسة الجذابة من العادات السياحية إلا بسمة عابرة، ولكنها تكتسب أهمية أكبر مما يبدو لنا للوهلة الأولى باعتبارها تمهيدًا للصفحة الأخيرة من **الرحلة**، حيث يتأمل شاتوبريان مشروعه الذى استغرق عشرين عامًا فى دراسة ''جميع مخاطر وجميع أحزان'' من يقيم فى المنفى، ويذكر فى نبرة رثاء كيف كان كل كتاب من كتبه يمثل فى الواقع امتدادًا لوجوده. فلما كان رجلاً لا يملك منزلاً ولا يأمل فى إمكان الحصول على منزل، فهو يجد أنه قد تخطَّى مرحلة الشباب منذ عهد بعيد، ويقول إن السماء إذا أكرمته بالراحة الأبدية، فهو يَعِدُ بتكريس نفسه فى صمت لإقامة ''أثر خالد لوطنى''. وأما ما تبقى له على هذه الأرض فهو كتاباته، وهى تعتبر كافية إذا ظل اسمه باقيًا، وإذا لم يُكتب البقاء لاسمه، فهو يرى أنها زادت عن الحد(٨٨).

وهذه الأسطر الأخيرة تعود بنا إلى اهتمام شاتوبريان بنقش اسمه على الأهرام ولابد أننا أدركنا أن مذكراته الشرقية التى تدور حول ذاته تقدم لنا 'خبرة بالذات' لا يتوقف عن 'عرضها' ولا يكل ولا يمل من خوضها، فالكتابة كانت تمثل لشاتوبريان 'فعل حياة' أى إثباتًا لوجوده فى قيد الحياة، ومن ثم كان من المحال أن يترك شيئًا، ولو كانت قطعة حجر فى مكان قصىّ، دون كتابة ما دام حيًّا. فإذا كان لين قد جعل المرجعية العلمية والتفاصيل الكثيرة 'تنتهك' الخط السردى فى كتابه، فإن شاتوبريان يحول

السرد لديه إلى ساحة لتأكيد إرادة فرد عاشق لذاته وبالغ التقلب. وإذا كان لين على استعداد للتضحية بذاته من أجل مذهب المستشرق، فإن شاتوبريان يجعل كل شىء يقوله عن الشرق خاضعًا كل الخضوع لذاته. ولكن أيا من هذين الكاتبين لم يكن يتصور أن من يخلفه سوف يواصل العمل المثمر الذى بدأه، فلقد دخل لين مجال الموضوعية 'غير الشخصية' للمبحث التقنى، مدركًا أن عمله سوف يستفيد الآخرون منه، ولكن ليس باعتباره وثيقةً إنسانية، وأما شاتوبريان فكان يرى أن عمله سوف يقوم، مثل النقش الرمزى لاسمه على الهرم، شاهدًا على ذاته ودالاً على معناها. وأما إذا لم يكن قد نجح فى إطالة عمره بالكتابة، فسوف تكون ''زائدة عن اللازم''، كما يقول، أى من النوافل.

وحتى إذا كان جميع زوار الشرق بعد شاتوبريان وإدوارد لين قد أخذوا أعمالهما فى حسبانهم (بل وإلى حد النقل حرفيًّا من كتاباتهما فى بعض الحالات) فإن التركة التى خَلَّفاها تجسد مصير الاستشراق والخيارات التى اقتصر عليها. فكان الكاتب إما أن يكتب علْمًا مثل إدوارد لين أو أقوالاً شخصية مثل شاتوبريان . وكانت مشكلات النوع الأول تنحصر فيما تدل عليه من ثقة غربية 'غير شخصية' فى إمكان إطلاق الأوصاف على ظواهر عامة جماعية، وفى ميل هذا النوع إلى عدم استنباط الحقائق من الشرق ذاته بل من الملاحظات الخاصة به. وكانت مشكلة النوع الثانى هى تراجعه المحتوم إلى الموقع الذى يساوى فيه بين الشرق وبين التهويمات الخيالية الخاصة، حتى ولو كانت هذه التهويمات رفيعة المستوى حقا، من الناحية الجمالية. وفى كلتا الحالتين، بطبيعة الحال، كان الاستشراق يتمتع بتأثير قوى فى أساليب وصف الشرق وتحديد خصائصه. ولكن الذى حال الاستشراق دون تحقيقه، ولا يزال يحول حتى اليوم، فكان زاوية النظر إلى الشرق التى لا تنتمى إلى التعميم المحال، أو إلى الطابع الفردى الثابت الرصين. وأما البحث فى الاستشراق عن 'زاوية حية' للواقع الإنسانى أو حتى الاجتماعى للشرقى - باعتباره إنسانًا معاصرًا يعيش فى العالم الحديث - فهو بحث عن المحال.

ويرجع جانب كبيـر من سبب عدم وجود هذه 'الزاوية الحية' إلى تأثير هذين الخيارين اللذين وصفتهـما، أى مذهب إدوارد لين ومذهب شاتوبريان، البريطانى والفرنسى على الترتيب. والواقع أن نمو المعرفـة، وخصوصًا المعرفة المتخصصة، يسير بخطوات بالغـة البطء. فهذا النمو أبعد ما يكون عن اتخاذ صورة الإضافـة أو التراكم، بل إنه يتمثل فى خطوات تقـوم على الانتقاء فى التجميع، والإزاحة، والإلغاء، وإعادة الترتيب، والإصرار، فى إطار ما يُطلق عليه تعبير 'اتفاق الآراء' البحثـية. ولم تكن المعرفة المتمثلة فى الاسـتشراق تستـمد سلطتها فى القـرن التاسع عشر من السـلطة الدينية، مثلما كـان عليه الحال قـبل عصـر التنوير، بل مما نستطيع أن نـطلق عليه تعـبير الاسـتشـهاد بمرجـعية الـسلف فى إعادة البناء، وابتِـداءً من ساسى كـان موقف البـاحث المستشرق هو نفسه موقف العالم الذى يستعرض سلسلة من شذور النصوص، ثم يقوم بتحريرهـا وترتيبها، مثلما يقوم مُـرَمِّمُ الرسوم القديم بوضع سلسلة منها مع بعضها البـعض ابتغاء إخراج الصورة ' التراكمية' التى تمثلها ضمنًا. وهكذا فإن المستـشرقين يتناولون أعمال بعـضهم البعض، فيـما بينهم، بنفس هذا الأسلوب الاستشهادى. فكان بيرتون، على سبيل المثال، يتناول ألف ليلة وليلة أو مصر، بصورة غير مباشرة من خلال عمل إدوارد لين، والاستشهاد بما قاله واقـتطاف أجزاء منه، وقد يطعن فـيما ذهب إليـه حتى وهو يسلِّم له بمرجعيـة عظمى. وكانت رحلة نيرڤال الخاصة إلى الشـرق قد مرت بطريق لامارتين، ومرت رحلة لا مارتين بطريق شاتوبريان. ونقـول بعبارة موجزة إن الاستشـراق باعتباره شـكلاً من أشكال المعرفة المتناميـة كان يعتمـد فى غذائه بصفة رئيسـية على الاستشهاد بمقتطفات من عـمل الباحثين السابقين فى هذا المجال. وحـتى لو صادف المسـتشرقُ مـوادَّ جديدةً، فـإنه كان يحكم عليـها باستعارة 'المنظورات'، والأيديولوجيات، و'الأطروحات الاستـرشادية' من أسلافه (على نحـو ما يفعل الباحـثون كثيرًا). ونقـول بتعبيـر دقيق إلى حد كبير، إذن ، إن المستشرقين الذين خلفـوا ساسى ولين قد أعادوا كتابة ساسى ولين، وإن الحـجاج الذين خلفـوا شاتوبريان أعـادوا كتـابته. وهكذا كـانت الحقائق الفـعلية للشرق الحديث تُسـتبعد بانتظام من كل إعـادة للكتابة، وهى

التى تتسم بالتداخل، خصوصًا عندما يفضل بعض الحجاج الموهوبين، مثل نيرڤال وفلوبير، الأوصاف التى جاء بها لين على ما تشهد به عيونهم وأذهانهم مباشرة.

ولا يعتبر الشرق فى نظام المعرفة الخاصة بالشرق مكانًا بقدر ما يعتبر موضوعًا أو عُرفًا أدبيًّا بمعنى أنه مجموعة من الإشارات والإحالات، وحزمة من الخصائص، وهى التى قد تنشأ فيما يبدو من قول مقتطف يُستشهد به، أو من شذرة من شذور النصوص، أو من اقتباس من عمل كتبه شخص ما عن الشرق، أو بعض ما تخيله أحد الأسلاف، أو من مزيج من هذه جميعًا فالكتابة عن الشرق تقدم قصصًا خيالية تتضمن الملاحظة المباشرة أو الوصف فى ظروف معينة، ولكن هذه وتلك تعتبر ثانوية تمامًا،وفى جميع الأحوال، لمهام منهجية من نوع آخر. فالشرق فى أعمال لامارتين ونيرڤال وفلوبير يعتبر إعادة تقديم لمادة معتمدة، يهتدى فيه الكاتب بالرغبة فى إثارة اهتمام القارئ من خلال الجوانب الجمالية والبنائية للعمل. والكُتَّاب الثلاثة يؤكدون الاستشراق أو جانبًا من جوانبه، حتى مع السماح للوعى القصصى بأن يقوم، على نحو ما ذكرت، بدور بالغ الضخامة. وسوف نرى أن هذا الوعى القصصى، على الرغم من طابعه الفردى الفذ، ينتهى إلى الوعى، مثل بوڤار وپيكوشيه، بأن رحلة الحج ما هى فى الحقيقة إلا صورة من صور النسخ أو النقل.

وعندما بدأ لامارتين رحلته إلى الشرق فى عام ١٨٣٣ كتب يقول إنه قام بها باعتبارها شيئًا طالما كان يحلم به: "فالرحلة إلى الشرق [كانت] تشبه عملاً كبيرًا تقوم به حياتى الباطنة". وهو يرحل مُحَمَّلاً بالميول المسبقة، وضروب التعاطف والانحياز، فهو يكره الرومان وقرطاجنة، ويحب اليهود والمصريين والهندوس، ويزعم أنه سوف يكتب الملحمة الخاصة بهم مثل دانتى. وبعد أن يتسلح بقصيدة "وداع" رسمية لفرنسا يذكر فيها كل ما يعتزم عمله فى الشرق، يبحر إلى الشرق. كان كل ما يقابله أول الأمر إما يؤكد نبوءاته الشعرية أو يحقق ميله إلى المقارنة والتشبيه. فالليدى هسترستانهوپ تشبه الساحرة كيركى، التى مسخت البحارة فى ملحمة

الأوديسية، لكنها هنا ساحرة الصحراء؛ ويقول إن الشرق هو ''وطن خيالى الخاص''، والعرب شعب بدائى، وشعر الكتاب المقدس محفور فى أرض لبنان، وإن الشرق يشهد بالضخامة الجذابة لآسيا وبضآلة اليونان النسبية. لكنه يصبح، حالما يصل إلى فلسطين، صانعًا متأصِّلاً لشرق خيالى. فيزعم أن أفضل صورة لسهول كنعان توجد فى لوحات الرسامين بوسان وكلود لورين، فى القرن السابع عشر. وبعد أن كان يصف رحلته بأنها ''ترجمة'' أول الأمر إذ به يحولها إلى صلاة تنشط فيها ملكات ذاكرته ونفسه وقلبه، أكثر مما تنشط فيها ملكات عينيه أو عقله أو روحه(٨٩).

وهذا 'الإعلان' الصريح يرخى الزمام بصورة كاملة لما كان يتمتع به لامارتين من حماس للقياس وإعادة البناء (دون ضابط أو رابط). فهو يقول إن المسيحية دين خيال وتذكر، ولما كان يرى أنه يمثل المؤمن الورع خير تمثيل فإنه يمارس هاتين الصفتين. وإذا حاولنا تقديم قائمة ''بملاحظاته'' المغرضة فلن ننتهى: إنه يرى امرأة تذكره بشخصية 'هايدى' فى قصة **دون جوان**، ويقول إن العلاقة بين المسيح وبين فلسطين تشبه العلاقة بين روسو وجنيف، ونهر الأردن فى الواقع أقل أهمية من '' الألغاز'' التى يثيرها فى النفس، والشرقيون، والمسلمون بصفة خاصة، كسالى، واتجاهاتهم السياسية هوائية مشبوبة لا مستقبل لها، وتذكره امرأة أخرى بفقرة فى ملحمة **أتالا** لشاتوبريان، وإن لم يكن شاتوبريان، ولا تاسو، الشاعر الملحمى الإيطالى ابن القرن السادس عشر، قد أصابا فى رسم صورة الأرض المقدسة (وكانت رحلات شاتوبريان التى قام بها قبل لامارتين تطارد انحصار لامارتين فى ذاته، ولولاها ما اكترث لشىء على الإطلاق) وهلم جرًا. وأما الصفحات التى يكتبها عن الشعر العربى، وهو الموضوع الذى يتحدث فيه بثقة فائقة، فلا تفصح إطلاقًا عن أى قلق لجهله التام باللغة العربية. وكل ما يهمه هو أن رحلاته فى الشرق قد كشفت له أن الشرق ''أرض العقائد، وأرض العجائب''، وأنه قد عُيِّنَ شاعرًا للشرق فى الغرب. وهو يقول دون أن تشوب كلماته أدنى نبرة من نبرات السخرية من ذاته:

هذه الأرض العربيـة أرض العجائب، فكل شىء ينبت فـيها، وكل ساذج أو متعصب يمكنه أن يصبح نبيًا هناك بدوره(٩٠).

وهكذا فلقد أصبح نبيًا لا لشىء إلا لإقامته فى الشرق وحسب.

وبانتهـاء قصـته يكون لامـارتين قد حـقق الغرض من رحلة حـجه إلى الضريح المقدس، وهو الذى يمثل البدء والمنتهى للزمـن والمكان جميعًا، ولقد استـوعب ما يكفى من الواقع للانفـلات منه عائدًا إلى التـأملات الخـالصة، والعزلة، والفلسفة، والشعر(٩١).

ويسمـو لامارتين على مـستوى الشـرق الجغرافى المحـض فيتـحول إلى شاتوبريان جديد، فيسـتعرض الشرق كما لو كان إقليمًـا شخصيًا (أو فرنسيًا على الأقل) جاهزًا لما قد تفعلـه به الدول الأوروبية. والواقع أن لامارتين كان أبعد ما يكون عن الـرحالة والحاج الذى يتنقل فى زمن ومكان حقـيقيين، بل إنه أصبح ذاتًا تخطت شخصيـته وتجاوزتها، وتوحدت فى السلطة والوعى مع أوروبا كلها. وأمـا ما كان يراه فكان الشرق المـقبل على التمزيق المحـتوم فى المستقبل، بعد إخضاعه للهيمنة الأوروبية وتكريس أوروبا لذلك. وهكذا يولد الشرق من جديد، فى الرؤية التـى تمثل ذروة حديث لامارتين، فى إطار حق أوروبا فى السيطرة عليه، قائلاً:

> والهيـمنة من هذا اللون، وفقًا لهذا التـعريف وطبقًا لتكريـسها وتخصيصهـا باعتبارها حقًا أوروبيًا، تكمن بصفة أساسية فى الحق فى احـتـلال منطقـة مـا، وكـذلك الســواحل، من أجل تأسيس مدن حرة فيها، أو مستعمرات أوروبية، أو موانئ تجارية تمر عليها السفن بانتظام...

ولا يقف لامارتين عند هذا الحد، بل يواصل 'صعوده' حتى يصل إلى الموقع الذى يختزل فيـه الشرق الذى رآه وزاره لتوه فى صورة "أمم بلا أراضٍ، ولا أوطان، ولا حـقـوق، ولا قـوانين، ولا أمن ... تنتظر فى قلق حـمـاية" الاحتلال الأوروبى لها(٩٢).

ولم أجد فى جميع رؤى الشرق التى اختلقهـا الاستشراق تلخيصًا أَوْفَى من هذا التلخيص، دون مبالغة. فرحلة الحج التى قام بها لامارتين إلى الشرق لم تقتصر على اختراق وعى غلاب للشرق، بل تجاوزت ذلك إلى الإلغاء الفعلى لذلك الوعى نتيجة التحامه بوعى غير شخصى يتمثل فى السيطرة الأوروبية على الشرق. أى إن الهوية الفعلية للشرق تذوى وتنحصر فى مجموعة من الشذرات المتتابعة، أى ملاحظات لامارتين القائمة على الذاكرة، وهى التى يضم بعضها إلى بعض فى وقت لاحق ويعبر عنها من جديد تعبيرًا يوحى بأنها تمثل حلم نابليون فى السيطرة على العالم. فإذا كانت الهوية الإنسانية لإدوارد لين قد اختفت فى الشبكة العلمية للتصنيفات التى وضعها للحياة فى مصر، فإن وعى لامارتين يتجاوز حدوده الطبيعية كل التجاوز، وهو بذلك يكرر رحلة شاتوبريان ورؤاه، ثم إذا به يتجاوزها بدخوله فى عالم التجريد عند الشاعر شلى وعند نابليون، وهى الرؤى التى تتيح نقل العوالم والسكان من مكان لمكان كأنها أوراق اللعب الكثيرة على المنضدة. وأما ما يتبقى من الشرق فى نثر لامارتين فلا يكاد يُعْتَدُّ به على الإطلاق، فواقعه الجغرافى السياسى تطمسه الخطط الموضوعة للشرق. كما أن الأماكن التى زارها، والأشخاص الذين قابلهم، والخبرات التى اكتسبها، تُخْتَزَلُ جميعًا حتى تصبح أصداء محدودةً لحقيقتها، فى خضم تعميماته المتباهية، فهو يمحو آخر آثار الخصوصية فى "الملخص السياسى" الذى يختتم به الكاتب كتاب **رحلة فى الشرق**.

ولابد لنا من إجراء مقابلة بين الذاتية المتعالية شبه الوطنية عند لامارتين، وبين ما يعتبر مضادًا لها عند نيرڤال وفلوبير، إذ إن أعمالهـا الشرقية تنهض بدور كبير فى أعمالهما الكاملة، وهو دور يفوق كثيرًا دور **رحلة** لامارتين الإمبريالية فى أعماله. ومع ذلك فقد جاء كل منهما إلى الشرق بعد استعداده، مثل لامارتين، بقراءة مستفيضة فى الآداب الكلاسيكية أى اليونانية واللاتينية، والأدب الحديث، والاستشراق الأكاديمى؛ وكان فلوبير أشد صراحة فى الحديث عن هذا الاستعداد من نيرڤال، الذى يقول مخادعًا فى

بنات النار إن كل ما عرفه عن الشرق كان ينحصر فى ذكرى شبه منسية من أيام تعليمه فى المدرسة(٩٣). والأدلة القائمة فى **رحلة فى الشرق** تناقض ذلك تمامًا، وإن كانت تشير إلى معرفة أقل منهجية وانضباطًا من فلوبير بالمسائل الشرقية. ولكن الحقيقة الأهم هى أن انتفاع الكاتبين (نيرڤال فى ١٨٤٢ - ١٨٤٣ وفلوبير فى ١٨٤٩ - ١٨٥٠) شخصيًّا وجماليًّا بزيارتهما للشرق كان يفوق انتفاع جميع الرحالة فى القرن التاسع عشر. كان كلاهما يتسم بالعبقرية، بدايةً، وكان لذلك تأثيره المهم، شأنه شأن انغماسهما الكامل فى جوانب الثقافة الأوروبية التى تشجع الرؤية المتعاطفة للشرق، على ما بها من انحراف؛ وكان نيرڤال وفلوبير ينتميان إلى جماعة الفكر والإحساس التى وصفها ماريو پراز فى كتابه **العذاب الرومانسى**، وهى الجماعة التى كانت تهوى صور الأماكن الغريبة، وتنمية الأذواق 'السادية الماسوكية' أى حب الإيلام والتألم (وهى التى كان پراز يطلق عليها اسم **ألجولاجنيا** بمعنى لذة التألم والإيلام) كما كانت مفتونة بكل رهيب فظيع، وبفكرة المرأة القاتلة، وبالسرية وعلوم الغيب، وقد اجتمعت هذه العوامل كلها لتخرج لنا أعمالاً أدبية من النوع الذى تميز به جوتييه (الذى كان مفتونًا هو نفسه بالشرق) وسوينبيرن، وبودلير، وهايسمان(٩٤). كان نيرڤال وفلوبير يجدان دلالة خاصة لنمط المرأة الذى تمثله كليوپاترا وسالوميه، وإيزيس، ولم يكن من قبيل المصادفة على الإطلاق أن يعمدا فى أعمالهما عن الشرق، وفى زيارتيهما له، إلى إعلان وإبراز قيمة كل نمط نسائى ينتمى إلى هذا اللون الأسطورى، الغنى بالإيحاءات والتداعيات.

وقد جاء نيرڤال وفلوبير إلى الشرق - بالإضافة إلى مواقفهما الثقافية العامة - بأساطير شخصية كانت شواغلها، بل وبناؤها نفسه، فى حاجة إلى الشرق. كان الرجلان قد تأثرا 'بالنهضة الشرقية' بالصورة التى حددها لها كينيه وغيره، فكانا ينشدان الإنعاش الذى يأتى به كل ما يتسم بالقِدَم إلى حد الخرافة وكل ما هو غريب عجيب. ولكن رحلة الحج إلى الشرق كانت تمثل لكل منهما رحلة بحث عن شىء شخصىٍّ نسبيًّا؛ فكان فلوبير يسعى فى

سبيل العثور على "وطن"، بتعبير چان برونو[٩٥] ، فى المواقع التى شهدت أصل الأديان والرؤى والعراقة الكلاسيكية السحيقة، وكان نيرڤال يسعى وراء - أو بالأحرى يقفو خطى - عواطفه وأحلامه الشخصية، مثل شخصية يوريك التى رسمها الروائى لورنس ستيرن فى **مواعظ الأستاذ يوريك** من قبله. وهكذا كان الشرق يمثل للكاتبين مكانًا سبقت رؤيته وكذلك مكانًا يكثر من الرجوع إليه بعد اكتمال الرحلة الفعلية، استنادًا إلى ' الاقتصاد' الذى تتميز به جميع المخيلات الجمالية الكبرى. وكان الشرق لكل منهما معينًا لا ينضب مهما ينهل الكاتب منه، حتى ولو شابت كتابتَهما عن الشرق لمساتُ خيبة أمل، أو انقشاع وهم، أو تجريد من الغموض والأسرار.

وأما الأهمية القصوى لنيرڤال وفلوبير فى دراسة ذهن المستشرق فى القرن التاسع عشر، وهو موضوع هذه الدراسة، فترجع إلى أنهما أنجزا عملاً يرتبط بنوع الاستشراق الذى ناقشناه حتى الآن ويعتمد عليه، ومع ذلك فهو يظل مستقلاً عنه. فلننظر أولاً إلى مسألة نطاق العمل: لقد كتب نيرڤال **رحلة فى الشرق** فى صورة مجموعة مذكرات للرحلة، وصور عامة وقصص وشذرات، ونحن نصادف هذا الانشغال بالشرق أيضًا فى غير ذلك مما كتب مثل **الأوهام الخرافية**، وفى رسائله وفى بعض قصصه وكتاباته النثرية الأخرى. وكتابات فلوبير قبل زيارته وبعدها تنضح بالشرق، فالشرق يظهر فى **مذكرات الرحلة** وفى الصورة الأولى من **إغراء القديس أنطوان** (وفى الصورتين الأخيرتين) وكذلك فى **هيروديا**، وفى **سلامبو**، وفى العديد من مذكرات القراءة، والسيناريوهات، والقصص الناقصة التى لا تزال بين أيدينا، وهى التى درسها برونو بذكاء بالغ[٩٦]. كما نجد أصداء الاستشراق فى روايات فلوبير الكبرى الأخرى أيضًا. وبصفة عامة نرى أن نيرڤال وفلوبير يُفَصِّلان القول ويطوران من مادتهما الشرقية، ويدرجانها بأشكال مختلفة فى صلب الأبنية الخاصة لمشروعاتهما الجمالية الشخصية. ولكن هذا لا يعنى أن الشرق كان موضوعًا عارضًا فى كتابتهما، بل يعنى - على عكس ما رأينا عند كُتَّاب آخرين مثل إدوارد لين (وكان الرجلان يستعيران منه بلا استحياء)

ومثل شاتوبريان، ولا مارتين، ورينان، وساسى - لم يكن الشرق عندهما يمثل موضوعًا يُفهم أو كيانًا يُمتلك أو يُختزل أو توضع له القواعد، بقدر ما كان مكانًا عاشا فيه واستغلاه استغلالاً جماليًّا وخياليًّا باعتباره يتميز بانفساح كبير ويتيح إمكانات كبيرة. لم يكن يهمهما إلا بناء عملهما باعتباره حقيقة شخصية وجمالية ومستقلة، لا الطرائق التى يتوسل بها من يريد أن يسيطر فعليًّا على الشرق أو أن يرسم له صورة ثابتة. لم تستوعب الشرقَ ذاتُ أىٍّ منهما، ولم يُقِمْ أىٌّ منهما الموازاة الكاملة بين الشرق وبين المعرفة الوثائقية والنصية به (أى الاستشراق الرسمى باختصار).

ومن ثم فنحن نرى من ناحية أن نطاق عملهما الشرقى يتجاوز أوجه القصور التى يفرضها الاستشراق المعتمد، ونرى من ناحية أخرى أن موضوع عملهما أكبر من أن يوصف بأنه شرقى أو استشراقى (وإن كانا يضفيان أيضًا صورة شرقية خاصة على الشرق)، إذ إن عملهما يتلاعب بأوجه القصور والتحديات التى يقدمها الشرق، وتقدمها المعرفة به إليهما، إذ يقول نيرفال، مثلاً، إن عليه أن يبث الحيوية فيما يرى، لأن:

> السماء والبحر لا يزالان قائمين، وسماء الشرق وبحر اليونان يتبادلان قبلة الحب المقدسة كل صباح، ولكن الأرض ميتة، وهى ميتة لأن الإنسان قد قتلها، والأرباب قد فرت.

أى إنه إذا كان للشرق أن يحيا على الإطلاق، بعد أن 'فرت' أربابه، فلابد أن يكون ذلك من خلال جهوده الخصبة. ويظهر الوعى السردى فى **رحلة فى الشرق** فى صورة صوت دائم الحيوية والنشاط، يتنقل فى متاهات 'الوجود' الشرقى مسلحًا - كما يقول لنا نيرفال - بلفظتين عربيتين هما 'طيب' التى تفيد القبول، و'مافيش' التى تفيد الرفض. وهما تمكنانه من المواجهة الانتقائية لعالم الشرق المتناقض، أى من مواجهته واستخلاص ' مبادئه السرية'، وقد تهيأ مسبقًا للإقرار بأن الشرق "بلد الأحلام والوهم" وهى التى تُخْفِى، مثل الخُمُرِ التى يراها فى كل مكان فى القاهرة، رصيدًا حافلاً وعميقًا من الطاقة الجنسية الأنثوية. ويكتشف نيرفال مثل إدوارد لين من قبله ضرورة

الزواج فى مجتمع مسلم، ولكنه، على عكس لين، يرتبط فعلاً بإحدى النساء، وإن كان ارتباطه بزينب لا يقتصر على كونه إلزاميًّا من الزاوية الاجتماعية، فهو يقول:

> لابد أن أرتبط بفتاة سليمة الطوية، فى مقتبل العمر، تنتمى لهذه الأرض المقدسة، التى هى وطننا الأول؛ لابد أن أغتسل فى منابع الإنسانية الباعثة للحياة، والتى تدفق منها الشعر وإيمان آبائنا! . . . أود أن أعيش حياتى مثل رواية من الروايات، وها أنذا أضع نفسى طائعًا فى موقع أحد أولئك الأبطال من ذوى النشاط والعزم الذين يريدون، مهما يكلفهم الأمر، إبداع حدث درامى يدور حولهم، أى عقدة مُركَّبة، أو باختصار فعل مادى[٩٧].

أى إن نيرڤال يستثمر نفسه فى الشرق، لكنه لا يخرج بسرد روائى مثلما يفصح عن مقصد خالد - وإن لم يكتمل تحقيقه قط - ألا وهو صهر العقل والحدث المادى معًا. وهذه 'القصة الضد' ، أو نظير رحلة الحج، تمثل انحرافًا عن صيغة القطع المنطقى من النوع الذى كان يراه من سبقه من الكتاب عن الشرق.

وهكذا يرتبط نيرڤال ماديًّا وعاطفيًّا بالشرق، ويتجول بصورة 'غير رسمية' بين ثرواته وبيئته الثقافية (الأنثوية فى المقام الأول)، مبصرًا فى مصر خصوصًا ذلك '' المركز'' الذى يشبه الأُمَّ، والذى يجمع بين ''الغموض وبين إمكان الوصول إليه''، والذى تُستقى منه الحكمة كلها[٩٨]. وتتبادل انطباعاته وأحلامه وذكرياته مواقعها مع أقسام من السرد الزخرفى النمطى بالأسلوب الشرقى، كما تمتزج حقائق الترحال الواقعية - فى مصر، ولبنان، وتركيا - بشكل الاستطراد المتعمد، كأنما يكرر نيرڤال نسق رحلة شاتوبريان، سالكًا طريقًا 'تحت سطح الأرض' ، وإن كان أقل سلطانًا ووضوحًا من طريق شاتوبريان. وقد صاغ هذه الفكرة ميشيل بيتور صياغة جميلة قائلاً:

كانت رحلة شاتوبريان تبدو لعينى نيرڤال رحلة على السطح، أما رحلته هو فهى طريق محسوب بدقـة، ينتفع فيه بالمراكز {الثانوية} الملحقة به، وبالدهاليز التى تتمـثل فى كل ما حذفه وتحيط بالمراكز الرئيسية فيه، وهـذا يتيح له أن يقدم الأدلة التى تتكون من جميع أبعاد الشراك التى تضـمها المراكز العادية، عن طريق تغيـير موقع النظر إلى هذه الشراك. وحين يتجول نيرڤال فى شوارع القاهرة أو بيروت أو القسطنطينية، فإنه يتربص بأى شىء يسمح له بأن يشعر بوجود كهف ممتد تحت روما وأثينا وبيت المقدس {المدن الرئيسية فى رحلة شاتوبريان} . . .

ومـثلمـا يقـيم شـاتوبريان تواصـلاً مع المدن الثـلاث - رومـا بأباطرتها وبابواتهـا والتى تعيد بناء تركـة أثينا وبيت المقدس أو ميراثهما - تشترك كهوف نيرڤال . . . فى التواصل.[٩٩]

بل إن الحـادثتين المطولتين المحبـوكتين، وهمـا ''حكاية الخليـفة حكيم'' و''حكاية ملكة الصباح''، وهما اللتان يُفترض أن تقدما 'خطابًا' سرديًا صلبًا وثابتًا، تدفعان نيرڤال، فيما يبـدو، إلى الابتعاد عن 'الغائية' ''فوق سطح الأرض''، وزيادة الاقتراب من العالم الداخلى للمـفارقات والأحلام الذى لا يملك الذهن منه فكاكًا. وكل من الحـادثتين تعالج مسألة تعـدد الهوية، ومن المحاور الرئيسية فـيهما - المصرح بها - محور زنا المحـارم، وكلتاهما تُرجعنا إلى جوهر العالم الشرقى عند نيرڤال وهو عالم أحلام قلقة سيالة تتكاثر إلى مالا نهـاية فتتـجاوز إمكان التـوفيق بينها أو القطع فـى معناها، أو اكتـساب الطابع المادى. وعندمـا تكتـمل الرحلة ويصل نيـرڤـال إلى مـالطة فى طريق عودته إلى أوروبا ، يـدرك أنه قد دخل ''بلد البـرد والعواصف، ولم يعـد الشرق فـعلاً يمثل لى إلاَّ حلمًا من أحـلام الصباح التى لن تلبث أن تخلفـها ضروب ملل النهار''[١٠٠] ويتضمـن كتاب **رحلة فى الشرق** صفحات كـثيرة نقلها حرفـيًّا من كتاب إدوارد لين عن **المصريين المحدثين**، بل إن ما تتميز به

هذه الصفحات من ثقة واضحة يذوب، فيما يبدو، داخل جو التحلل والتعفن الذى يمثل الشرق عند نيرڤال .

والمذكرة التى كتبها **للرحلة** تقدم لنا، فى رأيى، نَصَّيْن كاملين يساعداننا على تفهم كيف قطع الشرق عنده كل ما يربطه بما يشبه التصور الاستشراقى للشرق، حتى ولو كان عمله يعتمد إلى حد ما على الاستشراق . ففى الأول تعبير عن جهد شهيته لاستيعاب الخبرة والذاكرة دون تمييز، فهو يقول ''أحس بالحاجة إلى استيعاب الطبيعة كلها (الأجنبيات من النساء) - تذكيرًا لى بأننى قد عشت هناك''. والثانى يفصل القول قليلاً فى معنى الأول: ''الأحلام والحمق... رغبة **الشرق**. إن أوروبا تصعد. والحلم يتحقق ... **فيها هى**. لقد فررت منها، ولقد فقدتها ... وعاء الشرق''[101] أى إن الشرق يرمز لسعى نيرڤال وراء الحلم، والمرأة الهاربة تشغل موقعًا رئيسيًّا فيه، سواء كان ذلك باعتبارها رمزًا للرغبة أم للفقدان. وتعبير نيرڤال الأخير 'وعاء الشرق' قد يشير، فى غموضه، إما إلى المرأة باعتبارها الوعاء الذى فيه يُحمل الشرق، أو وعاء نيرڤال الخاص للشرق، وهو الذى كتبه نثرًا، أى **رحلة فى الشرق**. وفى الحالين يجعل الشرق مرادفًا **للغياب** الذى يذكره به.

هذا وإلا فكيف نفسر لجوء **الرحلة** - وهى ثمرة قريحة أصيلة فردية إلى حد بعيد - إلى الكسل الذى يتبدى فى اقتطاف فقرات مطولة من كتاب إدوارد لين، وإدراجها فى النص دون أدنى اعتراف بأنها مقتبسة، فكأنما كانت تمثل الوصف الذى يقدمه نيرڤال **نفسه** للشرق؟ وكأنما عجز نيرڤال عن العثور على واقع ثابت للشرق فى بحثه عنه، فأراد أن يضع النظام المنهجى لإعادة تقديمه للشرق، باللجوء إلى السلطة المستعارة لنص استشراقى معتمد. ولقد ظلت الأرض 'ميتة' بعد رحلته، وعلى الرغم من الصور البارعة التى تجسد ذاته، وإن كانت ممزقة متفرقة فى **الرحلة**، فقد استمرت الذات تشعر أنها مخدرة ومنهكة دون تغيير، ومن ثم فإن استرجاع صورة الشرق كان يضعها، فيما يبدو، فى إطار سلبى، لا تجد فيه وعاءً سوى وعاء القصص التى أخفقت، والروايات التاريخية المضطربة، والنقل المباشر لبعض نصوص

الباحثين. ولكن نيرفال لم يحاول، على الأقل، أن ينقذ مشروعه بالاستسلام الكامل للمخططات الفرنسية التى تستهدف الشرق، وإن كان قد لجأ إلى الاستشراق فى إقامة بعض حججه.

وعلى العكس من رؤية نيرفال السلبية لشرقٍ أُفرغ مما فيه، تتميز رؤية فلوبير بالتجسيد البارز، فمذكرات رحلته وخطاباته تكشف عن رجل يتحرى الدقة فى رواية الأحداث والحديث عن الأشخاص والأماكن، مستمتعًا بغرائبها، دون أن يحاول قط أن يختزل المتناقضات التى تعرض له. فاهتمامه فيما يكتب (أو ربما لأنه يكتب) ينصبُّ على ما هو لافت للنظر، بعد ترجمته إلى عبارات مصوغة بوعى ودقة مثل ''النقوش وزَرْقُ الطيور هما وحدهما اللذان يشيران إلى وجود حياة فى مصر''[١٠٢]. وذوقه يميل إلى كل ما يمثل 'انحرافًا'، وكثيرًا ما يتخذ ذلك صورة تجمع بين الحيوانية المفرطة، التى قد تصل حتى إلى حد البشاعة الغريبة، وبين الرهافة القصوى والفكرية أحيانًا. ولكن فلوبير لم يكن يقتصر على مجرد 'ملاحظة' ذلك النوع الخاص من الانحراف، بل كان يدرسه حتى أصبح يمثل عنصرًا أساسيًّا من عناصر قصصه الروائية. ونحن نرى أن ألوان التضاد المألوفة، أو حالات ازدواج المعنى، وهو التعبير الذى يطلقه عليها هارى ليفين، التى تنتشر فى جنبات كتابة فلوبير - بين الجسم والعقل، وبين سالوميه والقديس يوحنا، وبين سلامبو والقديس أنطونى[١٠٣] - تجد تبريرًا لصحتها فيما رآه فى الشرق، وفيما استطاع أن يراه، بفضل تعليمه الانتقائى، من مشاركة بين المعرفة والفظاظة الجسدية. ولقد وقف فى صعيد مصر مأخوذًا يتأمل الفن المصرى القديم، ويعجب لما يتسم به من تكلف وفسق متعمد، متسائلاً ''وإذن فقد عُرِفت الصور الفاحشة فى تلك الأزمان السحيقة؟'' وأما قدرة الشرق على الإجابة فعلاً عن الأسئلة التى شغلته والتى فاقت حدود الأسئلة التى يطرحها الشرق فتتضح فى الفقرة التالية:

> تسألينني [أى والدة فلوبير] عما إذا كان الشرق قد حقق الصورة التى تخيلتها له، وأجيبك إنه حققها، بل وحقق ما يزيد عليها، إذ يمتد إلى ما يتجاوز كثيرًا تلك الصورة الضيقة النطاق التى

> كنت أتخيلها له. لقد وجدت الصور المرسومة بوضوح لكل ما كان غائمًا مبهمًا فى ذهنى. لقد حلَّتْ الحقائق محل الافتراضات - وبدرجة متميزة إلى الحد الذى كان كثيرًا ما يجعلنى أحس كأننى لاقيت فجأة أحلامًا قديمة طواها النسيان(١٠٤).

والواقع أن عمل فلوبير يتسم بدرجة من التركيب والاتساع تجعل أى وصف لكتابته عن الشرق تبدو عامة إلى أقصى الحدود وناقصة لا تكتمل أبدًا. ومع ذلك، ففى السياق الذى أنشأه الكتاب الآخرون عن الشرق، يبرز عدد معين من الملامح الرئيسية للاستشراق عند فلوبير بحيث يمكن وصفها دون تجنٍّ أو تجاوز. فإذا سلَّمنا بالفوارق بين الكتابة الشخصية الصريحة (كالرسائل، ومذكرات الرحلات، وما يسجله الكاتب فى مفكرته اليومية) وبين الكتابة الجمالية الرسمية (الروايات والحكايات) وأخذنا هذه الفوارق فى اعتبارنا، فسوف نستطيع أن نقول إن المنظور الشرقى عند فلوبير يضرب بجذوره فى بحث متجه إلى الشرق وإلى الجنوب عن "رؤيا بديلة"، ويعنى ذلك (كما يقول هارى ليفين) "الألوان الزاهية، على عكس المسحة اللونية الرمادية للمناظر الريفية فى فرنسا وكان يعنى المشاهد المثيرة بدلاً من رتابة العادات اليومية، ويعنى كل ما يتسم بالغموض الدائم أبدًا بدلاً مما هو مألوف زادت أُلْفَتُهُ عن الحد"(١٠٥). ولكن فلوبير عندما زار الشرق فعلا راعه وَهَنُ شيخوخته وتقدمه فى السِّنّ. وهكذا، فإن استشراق فلوبير، مثل كل استشراق آخر، كان يؤمن بالإحياء وتجديد الشباب، فكان يحس أن عليه هو أن يعيد الحياة إلى الشرق وعليه أن يقدمه لنفسه ولقرائه، وكانت خبرته بالشرق فى الكتب وعلى الطبيعة، واللغة الخاصة بتلك الخبرة، هى المكلفة بإنجاز هذه المهمة. ولذلك كانت رواياته عن الشرق بمثابة إعادة بناء تاريخى وعلمى مُفَصَّل. فمدينة قرطاجنة فى رواية سلامبو، وجميع التصورات الصادرة من الخيال المحموم للقديس أنطونى، من الثمار الأصيلة لقراءات فلوبير الواسعة النطاق فى المصادر (الغربية بصفة خاصة) عَمَّا فى الشرق من أديانٍ وفنون حربيةٍ وطقوس ومجتمعات.

ويتبقى فى العمل 'الجمالى' الرسمى ذكريات أسفاره فى الشرق، إلى جانب الدلائل على قراءات فلوبير النهمة ومراجعته للنصوص وتنقيحها. وتقول ''**مكتبة الأفكار الشائعة**'' إن المستشرق ''رجل قام برحلات كثيرة''[١٠٦] وإن كان فلوبير يختلف عن معظم الرحالة الآخرين فى أنه انتفع برحلاته انتفاعًا عبقريًّا. فمعظم خبراته مقدم إلينا فى قالب مسرحى، إذ لم يكن اهتمامه يقتصر على مضمون ما يراه بل كان يتعدى ذلك - مثل رينان - إلى أسلوب رؤيته له، أو الأسلوب الذى دائمًا ما يتخذه الشرق فى تقديم نفسه، فيما يبدو، إليه، وأحيانا ما يكون هذا الأسلوب بشعًا، ولكنه دائمًا جذاب، وفلوبير هو أفضل جمهور يشاهده:

> . . . مستشفى قصر العينى. حسنة النظام والصيانة. من عمل كلوت بك - مازلت تشعر بوجود لمساته. حالات فظيعة من مرض الزهرى. فى عنبر مماليك عبَّاس كثيرون مصابون فى منطقة الشرج. عندما أشار لهم الطبيب قاموا جميعًا فوقفوا على سررهم وفكوا أحزمة سراويلهم (كان ذلك يشبه تدريبًا فى الجيش) وفتحوا بأصابعهم منطقة الشرج ليظهروا ما بها من قرح. أقماع زهرية ضخمة. كان فى شرج أحدهم بعض الشعر النامى. وكان قضيب أحد كبار السِّنِّ قد انسلخ جلده تمامًا. أجفلتُ من رائحة العفونة. وهذا كسيح، تقوست يداه للخلف، وطالت أظفاره حتى صارت كالمخالب، وكنت تستطيع أن ترى بناء عظام جسده بارزة ، واضحةً وضوح الهيكل العظمى، وكان سائر جسده أيضًا نحيفًا إلى درجة لا تُتخيل، وكانت تحيط برأسه دوائر من الجذام الضارب إلى البياض.
>
> غرفة التشريح: . . . على المنضدة جثة شخص عربى مفتوحة؛ شعر أسود جميل[١٠٧] . . .

وترتبط التفاصيل البشعة فى هذا المشهد بمشاهدة كثيرة فى روايات فلوبير، وهى التى يقدم إلينا فيها المرض كأنما يعرضه فى غرفة العمليات الجراحية. ويذكرنا

افتتانــه بــالتشريح والجــمال، مثــلاً، بالمشهد الختامى من رواية **سلامــبو**، والذى يصــل إلى ذروته بوفاة 'ماتو' وما يحـيطها من مراسم. ففى أمـثال هـذه المشاهد يقـمع تمامًا مشـاعر النفور أو التعـاطف، فالعبـرة فيها بتـقديم التفاصيل الدقيقة.

وأما أشهر اللحظات فى أسـفار فلوبير فى الشرق فتتـعلق بالسيدة كشك هانم، وهى راقصة مصرية ذائعة الصيت، وغانية قابلها فى وادى حلفا. وكان قد قرأ فى كتاب إدوارد لين عن 'العوالم' و' الخولات'، أى محترفى الرقص من النساء والأولاد على الترتيب، ولكن خـياله لا خيال إدوارد لين هو الذى استطاع أن يدرك علـى الفور، وأن يتمـتع كذلك، بالمفارقـة التى تكاد تكون ميتافيزيقـية، والتى تتسم بها حرفة 'العالمة' ومعنى اسمها (وقد عاد چوزيف كونراد فكرر ملاحظة فلوبير فى روايته **النصر** عندما جعل بطلة الرواية وعازفة الموسـيقى التى تسـمى عـالمة ذات جاذبيـة لاتقـاوم وذات خطر على أكسـيل هيـست). والاسم بالعـربيـة يعنى امـرأة على عِـلْم. وكان الـلقب يمنح فى المجتـمع المصرى المحافظ فى القـرن الثامن عشـر للنساء من منشدات الشـعر المتـعلمات (العـالمات). وبحلول منتـصف القرن الـتاسع عـشر كـان اللقب يسـتـعمل كنوع مــن ألقاب الحـرفـة التى تطلق على الراقـصـات اللاتى كن مومسات أيـضًا، وهو ما كانته كشك هانم، وقـد شاهدها فلوبير وهى تؤدى رقصة ''النحلة'' قبل مضاجعتـها. كانت لا شك هى النموذج الأولى للعديد من الشخصيـات النسائية فى رواياته، فى 'عِلْمها' بالفنون الحسية وإحكامها لها، ورقتها، وكذلك (كما يقول فلوبير) فظاظتها الساذجة. وأما ما أحبه فيها بصفة خاصة فكان أنها لا تطالبه بشىء على الإطلاق، فيما يبدو، وإن كانت ''الرائحة المقززة'' للبقِّ فى سريرها تخـتلط اختلاطًا سـاحرًا ''بأريج بشرتها التى كانت تقطر بعبير خشب الصندل'' وبعد الانتهاء من رحلته كان قد كتب إلى لويز كوليه رسالة يطمئنها فيها قائلاً إن ''المرأة الشرقية لا تعدو كونها آلة، فهى لاتفرق بين رجل وآخر''. وهكذا فإن النزعـة الجنسية الصامـتة التى لا تُخْـتَزَلُ عند كـشك هانم قد سـمحت لذهـن فلوبير أن يشطح فى تأمـلات

سيطرت عليه وتسلطت تَسَلُّطًا يذكرنا إلى حد ما بموقف ديلورييه وفريدريك مورو فى نهاية رواية التربية العاطفية:

> أما أنا فلم يكد يغمض لى جفن. كنت أتأمل تلك المخلوقة الجميلة النائمة (كانت تغط فى سباتها وقد ألقت رأسها على ذراعي، ودسست أصبعى السبابة تحت قلادتها)، وتحولت ليلتى إلى حلم يقظة طويل لا نهاية لعمقه - وكان ذلك سبب بقائى. شرد فكرى فى الليالى التى قضيتها فى بيوت الدعارة فى پاريس - فعادت إلىَّ سلسلة كاملة من الذكريات القديمة - وفكرت فيها، وفى رقصها، وفى صوتها وهى تغنى أغانىَ لم تكن تعنى شيئًا بل ولم أكن أستطيع تمييز ألفاظها عن بعضها البعض[١٠٨].

كانت المرأة الشرقية تمثل مناسبة وفرصة لتأملات فلوبير: لقد سحره اكتفاؤها الذاتى، ولامبالاتها العاطفية، وكذلك ما سمحت له بالتفكير فيه وهى راقدة إلى جواره. كانت كشك هانم لا تمثل المرأة بقدر ما كانت تمثل الأنوثة الباهرة وإن كانت لا تعبر عن نفسها بلغة الألفاظ، وهكذا أصبحت النموذج الأوَّلى الذى بنى عليه فلوبير شخصيتى سلامبو وسالوميه، وكذلك جميع صور الإغراء الجسدى الأنثوى الذى تعرضت له شخصية القديس أنطونى لديه. كان يمكنها أن تقول - لو استطاعت الكلام - ما قالته ملكة سبأ (التى رقصت أيضًا رقصة ''النحلة'') ''لست امرأة، بل أنا عالم (كامل)''[١٠٩] . وإذا نظرنا إليها من زاوية أخرى وجدنا أن كشك هانم رمز مقلق للخصب، وأنها ' شرقية' بصورة خاصة فى طابعها الأنثوى الفياض الذى لا تبدو له حدود. ومسكنها بالقرب من أعالى نهر النيل يشغل موقعًا يشبه من الناحية البنيوية المكان الذى أُخفِىَ فيه لثام تانيت - الرَّبَّةُ التى توصف بأنها **ذات خصب جامع** - فى رواية سلامبو[١١٠] . ومع ذلك فإن كشك هانم، مثل تانيت وسالوميه وسلامبو، كُتب عليها أن تظل عاقرًا، تنشر الفساد، وليس لها ذرية. ونحن نستشف درجة تعميقها، هى والعالم الشرقى الذى تعيش فيه، لإحساس فلوبير الشخص بالعقم من الفقرة التالية :

لدينا فرقة موسيقية كبيرة، لوحة ألوان زاخرة، وموارد منوعة. وأفانين الصنعة والتملص التى نعرفها ربما كانت تزيد عن كل ما سبقت معرفته. لا ! إن ما نفتقده هو المبدأ الجوهرى، روح الشىء، فكرة الموضوع نفسها. إننا نسجل مذكرات، ونقوم برحلات: خواء! خواء! نصبح باحثين، وعلماء آثار، وأطباء، وإسكافيين، وأصحاب ذوق رفيع. ما فائدة ذلك كله ؟ أين القلب، أين الحيوية، أين العصارة ؟ من أين نبدأ ؟ وإلى أين نمضى ؟ إننا نُحْسِنُ فن المصِّ ونلعب الكثير من ألعاب اللسان، ونمارس الغَزَل والملاطفة ساعات : ولكن الأمر الحقيقى غائب ! قذف المنىّ، إنجاب طفل![111]

ويرتبط الشرق بالجنس ارتباطًا لا تكاد تختلف صوره فى جميع 'الخبرات الشرقية' عند فلوبير، سواء كانت مثيرة أو مخيبة للآمال، ولم تكن إقامة هذا الارتباط عند فلوبير أول مثال أو أشد الأمثلة تطرفًا على تلك الفكرة المُلِحَّة دائمًا، وبصورة بارزة، فى المواقف الغربية تجاه الشرق. والواقع أن الفكرة نفسها لا تتغير، وبصورة تثير الدهشة، وإن كان من المحتمل أن عبقرية فلوبير قد بذلت جهودًا تفوق كل ما عداها لإضفاء الوقار الفنى عليها، ونحن لا نستطيع القطع فى السبب الذى يجعل الشرق يوحى، حتى الآن، لا بالخصب فحسب بل بالوعد (والتهديد) الجنسى، وبالنزعة الحسية التى لا تكل أبدًا، وبالرغبة غير المحدودة، وطاقات التوليد العميقة، وليس هذا، للأسف، مما يقع فى نطاق تحليلى هنا، على الرغم من تواتر الإشارة إلى ظهوره. ومع ذلك فلابد من الإقرار بأهميته باعتبار أنه قد أدى إلى ردود فعل مُرَكَّبة، بل إنه أدى أحيانًا إلى 'الكشف عن الذات' كشفًا مخيفًا عند المستشرقين، وكان فلوبير يمثل نموذجًا طريفًا لهذا الموقف .

لقد جعله الشرق يرجع إلى موارده الإنسانية والتقنية، إذ إن الشرق لم يستجب، مثلما لم تستجب كشك هانم، لوجوده. كان يقف، مثل إدوارد لين من قبله، أمام حياة الشرق المتدفقة، فيشعر بأنه يعجز عن دخول المشهد

الذى يراه حتى ينتمى إليه، وربما كان يخامره أيضًا شعور (ولَّده فى نفسه) بأنه ليس على استعداد لذلك. وكانت هذه، بطبيعة الحال، مشكلة فلوبير دائمًا، إذ كانت المشكلة قائمة قبل أن يذهب إلى الشرق وظلت قائمة بعد الزيارة. وقد اعترف فلوبير بهذه الصعوبة، وكان 'الترياق' الذى توصل إليه فى كتاباته (خصوصًا فى عمل شرقى مثل **إغراء القديس أنطوان**) هو تأكيد شكل العرض الموسوعى للمادة على حساب المشاركة الإنسانية فى الحياة. والحق أن القديس أنطوان ليس سوى رجل لا يزيد الواقعُ فى نظره عن سلسلة من الكتب، والمشاهد، والمناظر الخلابة، التى تتكشف فى غواية أمام عينيه وعلى مبعدة منه. والنطاق الهائل للعمل الذى اكتسبه فلوبير مبنىٌّ فى صورة تشبه - بتعبير ميشيل فوكوه البالغ الدلالة - مكتبة مسرحية خيالية تستعرضها عين الناسك الشاخصة[١١٢]، ويستبقى العرض من صورته ذكريات فلوبير عن مستشفى قصر العينى (التدريب العسكرى لمرضى الزهرى) ورقصة كشك هانم. ولكن ما يتصل بالموضوع اتصالاً أوثق هو أن القديس أنطونى رجل أقسم على عدم الزواج، وضروب الغواية كلها - بالنسبة له - جنسية فى المقام الأول فى حالته. وبعد عرض جميع ألوان الفتنة الخطرة عليه، يُتاح له آخر الأمر أن يلقى نظرة سريعة على 'العمليات' البيولوجية للحياة، وهو يصاب بالهذيان حين يتمكن من رؤية الحياة وهى تولد أمامه، وهو المشهد الذى كان فلوبير نفسه يشعر بالعجز إزاءه فى أثناء إقامته فى الشرق. لكنه مادام أنطوني يهذى، فالكاتب يقصد أن يقيم الموقف على مفارقة ساخرة، إذ يقتصر ما يناله فى النهاية على الرغبة فى أن يصبح مادة، أن يصبح حياة، ولكنها لا تزيد فى أفضل حالاتها عن رغبة وحسب، ونحن لا نستطيع أن نعرف إذا كانت هذه الرغبة قابلة للتحقيق أو للإشباع أم لا .

وعلى الرغم مما كان يتميز به ذكاء فلوبير من حيوية، وبالرغم من قدرته الجبارة على الاستيعاب الفكرى، فلقد كان يشعر فى الشرق أولاً أنه "كلما زاد تركيزك على [التفاصيل] تضاءل إدراكك للصورة الكلية"، وأنه من طبيعة الشرق، ثانيًا، أن "تنضم أجزاء الصورة فيه إلى بعضها البعض دون

تدخل خارجى"(١١٣) . ومن شأن ذلك، فى أفضل الأحوال، أن يخرج لنا شكلاً **جذاب المظهر** رائعًا، لكنه يظل ممتنعًا على المشاركة الكاملة فيه من جانب أبناء الغرب. وكان ذلك، على أحد المستويات، يمثل محنة شخصية لفلوبير، وقد ابتدع الوسائل اللازمة لمعالجتها، وسبقت لنا مناقشة بعض هذه الوسائل. ولكن الصعوبة كانت، على مستوى أعم وأشمل، صعوبةً **معرفية**، وكان مبحث الاستشراق موجودًا، بطبيعة الحال، لتذليل هذه الصعوبة. وفى لحظة من اللحظات في أثناء جوله فلوبير الشرقية، نظر فيما يمكن أن يؤدى إليه التحدى المعرفى. كان يقول إن العقل قد "يضل ويتوه فى علم الآثار" إذا كان المرء يفتقر إلى ما كان فلوبير يسميه الروح والأسلوب، وكان يقصد بذلك الإشارة إلى الولوع المنظم بالآثار القديمة، وهو الذى يؤدى إلى تنسيق كل ما هو عجيب وغريب وتحويله إلى معاجم وقواعد، ثم إلى قوالب نمطية لفظية آخر الأمر من النوع الذى سخر منه بعد ذلك فى **معجم الأفكار الشائعة**. ومن شأن الخضوع لتأثير هذا الموقف تحويل العالم إلى جهاز "منظم تنظيمًا يشبه تنظيم إحدى الكليات الجامعية، فَيَسُنُّ المعلمون القوانين، ويلبس كل من فيها الزى الجامعى الموحد"(١١٤) . وفى مقابل مثل ذلك النظام المفروض كان لا شك يشعر بالأفضلية المطلقة لمعالجاته الخاصة للمادة الغربية، وخصوصًا المادة الشرقية التى خبرها بنفسه وقرأ عنها سنوات طويلة. كان يرى أن هذه 'المعالجات' تتيح على الأقل إحساسًا 'بالحضور المباشر'، وتتيح للقارئ إعمال خياله وطاقته الفطرية على التميز، وأما فى مؤلفات علم الآثار فلن تجد إلاَّ "العلم" أو المعلومات ولا شيء سواها. وكان فلوبير ملمًّا بالعلم المنظم وثماره ونتائجه إلمامًا يفوق إلمام معظم الروائيين الآخرين : وتبدو هذه الثمار واضحة جلية فى مصائب الشخصيتين بوڤار وبيكوشيه (فى رواية فلوبير التى تحمل اسميهما) وإن كانت ظاهرة أيضًا، وبشكل فكاهى، فى بعض المجالات الأخرى مثل الاستشراق، وهو الذى تنتمى مواقفه النَّصِّيَّةُ إلى عالم **الأفكار الشائعة**. وهكذا فإن على المرء أن يختار إما أن يبنى العالم بحيوية (إنسانية) وأسلوب صادق، وإمّا أن ينقلها أو ينسخها دون كلل وفقًا لقواعد الإجراءات الأكاديمية 'غير الشخصية'. والمرء يعترف فى كلتا الحالين اعترافًا

صريحًا بأن الشرق يعتبر عالمًا قـائمًا فى مكان آخر، وأنه منفصل عما اعتدناه من ارتباطات ومشاعر وقيم فى عالمنا **نحن** فى الغرب .

ويقيم فلوبيـر فى جميع رواياته رابطة بين الشرق وبين التلـهِّى بالخيالات الجنسية، فـالسيدة 'إما بوفارى' فى رواية **مدام بوفارى** وفريدريك مورو فى رواية **التـربية العـاطفيـة** يذوبان شـوقًا إلى ما لا يتـوافر لهـما فى حـياتهـما البرجوازية (أو الحافلة بالمنغـصات)، وأما ما يدركان أنهما يريدانه فـهو يعتاد أحلام يقظتـهما بيـسر وسهولة مُـغَلَّفًا داخل صور نمطـية شرقيـة : الحريم، والأميـرات والأمراء، والعـبيد، والنقـاب، والراقصين والراقـصات، وألوان 'الشربات' وزيوت التعطيـر وما إلى ذلك. وذخيرة هذه الصـور مألوفة، لا لأنها تذكـرنا فحسب برحلات فلوبيـر نفسه فى الشرق وسـيطرة الشرق على فكره بل أيضًـا، وإلى حد أبعـد، لأنها تبين بوضـوح الارتباط القـائم بين الشرق وبين الممارسة الحرة للجنس ومـجونه. ولنا ولا شك أن نتبين أيضًا أن الجنس قد اكتسب صفة 'المؤسسة' إلى درجة كبيرة حقًّا فى أوروبا إبان **تحوّلها المتزايد إلى البـرجوازية** فى القرن التـاسع عشر، فمن ناحيـة لم نكن نرى ما يسمى ''بالحرية'' الجنسية، ومن ناحية أخرى كانت ممارسة الجنس فى المجتمع تستتبع شبكة من الالتـزامات القانونية والأخلاقية بل والسياسـية والاقتصادية المفصلة والتى كانت مُرْهِقَةً مُعَوِّقـةً دون جدال. ومثلما كانت شتى الممتلكات الاستعمارية مفيدة - بغض النظر تمامًا عن فائدتها الاقتصادية للحياة المدنية فى أوروبا - باعـتبـارها المنفى الذى يُرسل إليـه الأبناء العـاصـون، والمواطنون 'الزائدون عن الحاجة' من المنحرفين والفقراء وغيرهم من غير المرغوب فيهم، كان الشرق هو المكان الذى يطلب فيه المرء خبرة جنسية لا تتوافر فى أوروبا. ولا نكاد نرى كاتبًا أوروبيًا كتب عن الشرق أو سافر إليه فى الفترة التى تلت عام ١٨٠٠ يعفى نفسه من هذا الطلب، وما فلوبير ونيرڤال وريتشارد بيرتون (الذى كان يوصف بالانحطاط لهذا السبب) وإدوارد لين إلا أشهر الأسماء فى هذا الصدد. وتخطر على بالنا من أبناء القـرن العشرين أسمـاء أندريه جيد، وچوزيف كونراد، وسومرست موم، وعشـرات آخرين. وكان ما يطلبونه فى

أحيان كثيرة - مُحقّين فى ظنى - هو نوع مختلف من الخبرة الجنسية، وربما كانت أكثر مجونًا وأقل ارتباطًا بالإثم. ولكن هذا المطلب نفسه، إذا سعى الكثيرون إلى تحقيقه فتكررت صورته، قد يصبح (بل وأصبح فعلاً) يخضع لنظم معينة ويتخذ شكلاً مُوَحَّدًا مثل العلم نفسه. وعلى مر الزمن أصبحت ''الخبرات الجنسية الشرقية'' سلعة ''قياسية'' مثل أى سلعة أخرى متاحة فى الثقافة الجماهيرية، وكانت نتيجة ذلك أن غدا فى وسع القراء والكتاب أن يحصلوا عليها إذا أرادوا دون أن يذهبوا بالضرورة إلى الشرق.

والحقيقة التى لا شك فيها هى أن 'صناعة المعرفة' - من النوع الذى كان فلوبير يخشاه - ازدهرت فى فرنسا بحلول منتصف القرن التاسع عشر، مثلما ازدهرت فى انجلترا وسائر أوروبا، فكانت الكتب تُنشر بأعداد كبيرة، وانتشرت فى كل مكان هيئات ومؤسسات النشر والدعاية لها. وقد أشار مؤرخو العلم الطبيعى والمعارف العامة إلى أن تنظيم المجالات العلمية والمعرفية الذى شهده القرن التاسع عشر كان يجمع بين الصرامة والشمول. وأصبح البحث العلمى نشاطًا معتادًا يمارس بانتظام، ووُضِعَتْ النظم الخاصة بتبادل المعلومات، إلى جانب اتفاق الآراء بشأن الصيغ المناسبة للبحث ونتائجه[١١٥] . وأصبح الجهاز الذى 'يخدم' الدراسات الشرقية جزءًا لا يتجزأ من هذا المشهد الجديد، ولا شك أن فلوبير كان يعنى ذلك أيضًا حين أعلن أن ''كل شىء سوف يرتدى الزى الرسمى''! لم يعد المستشرق هاويًا متحمسًا موهوبًا، فإذا كان كذلك فسوف يجد العَنَتَ فى اكتساب احترام الناس له باعتباره باحثًا جادًا. أما لفظ المستشرق الحق فكان يطلق على خريج الجامعة الذى تخصص فى الدراسات الشرقية (إذ كانت كل جامعة أوروبية كبرى قد خصصت منهجًا دراسيًا كاملاً فى فرع من فروع المباحث الاستشراقية بحلول عام ١٩٥٠)، كما كان لفظ المستشرق يعنى الحصول على معونة مالية لتغطية نفقات السفر (ربما من إحدى الجمعيات الآسيوية، أو من صندوق مخصص للكشوف الجغرافية، أو منحة حكومية) كما كان يعنى نشر أعماله فى صورة معتمدة (ربما تحمل طابع إحدى الجمعيات العلمية أو أحد صناديق الترجمة الشرقية).

وكان مثل هذا 'الاعتماد' الموحد الذى اكتساه عمل البحوث الاستشراقية، لا الشهادة الشخصية أو الانطباعات الذاتية، هو الذى يعنى العلم بالمفهوم الحديث، سواء كان ذلك فى أوساط الباحثين المستشرقين أو بالنسبة للجمهور بصفة عامة.

وإلى جانب هذا التنظيم الثقيل الوطأة ' للشئون' الشرقية نجد الزيادة المتسارعة للاهتمام الذى كانت 'القوى' الأوروبية (وهو التعبير الذى يشير إلى الامبراطوريات الأوروبية) تُبديه بالشرق، وبالشام خصوصًا. إذ أصبحت 'المسألة الشرقية' تحوم بوضوح متزايد على آفاق البحر المتوسط الأوروبية منذ معاهدة 'شَنَكْ' بين الدولة العثمانية وبريطانيا العظمى فى عام ١٨٠٦ . صحيح أن مصالح بريطانيا فى الشرق كانت أكبر من مصالح فرنسا فيه، ولكننا يجب ألا ننسى تحركات روسيا فى الشرق (إذ استولت على سمرقند وبخارى فى عام ١٨٦٨، وكان الخط الحديدى يمتد بانتظام عبر منطقة بحر قزوين) ولا أن ننسى تحركات ألمانيا والامبراطورية النمسوية المجرية. ولكن تدخل فرنسا فى شمال إفريقيا لم يكن يمثل العنصر الوحيد فيما يسمى بسياستها ' الإسلامية'. ففى عام ١٨٦٠، وأثناء المصادمات التى وقعت بين الدروز والموارنة فى لبنان (والتى كان لامارتين ونيرڤال قد تنبآ بها من قبل) أبدت فرنسا مناصرتها للمسيحيين، وظاهرت انجلترا الدروز، إذ كانت مسألة الأقليات تشغل مكانًا قريبًا من قلب السياسة الأوروبية فى الشرق بصفة عامة، وكانت ''القوى'' الأوروبية تزعم أنها تحمى ''مصالح'' هذه الأقليات من اليهود، ومن المؤمنين بالأرثوذكسية اليونانية والروسية، والدروز، والجراكسة، والأرمن، والأكراد، وشتى الطوائف المسيحية الصغيرة، ثم وضعت لها خططًا خاصة، ومشروعات خاصة، الأمر الذى أدى إلى مزيج من الارتجال والبناء المحكم للسياسات الشرقية لهذه الدول.

وأنا لا أذكر هذه الأمور إلا من باب التذكير بما كان من تراكم ' المصالح' ، و 'العلم' الرسمى، والضغوط المؤسسية، والتى كانت تمثل طبقات يعلو بعضها فوق بعض وتغطى الشرق باعتباره موضوع الدرس وأيضًا

باعتباره منطقة جغرافية فى إبان النصف الأخير من القرن التاسع عشر، بل إن أقل كتب الرحلات ضررًا فى مظهرها - وكانت تعد بالمئات بعد منتصف القرن[١١٦] - كانت تساهم فى تكثيف الوعى الجماهيرى بالشرق، ونحن نجد خطًا فاصلاً بارزًا يمتد فيميز بين ما خبره الحجاج الأفراد من مباهج، ومغامرات منوعة، وشهادات على ما صادفوه من الغرائب، فى الشرق (وكان من بينهم بعض الرحالة الأمريكيين، منهم مارك توين وهيرمان ملفيل[١١٧]) وبين الروايات المرجعية التى سجلها الرحالة من الباحثين وأعضاء البعثات التبشيرية وموظفى الحكومة وغيرهم من الشهود الخبراء. وكان هذا الخط الفاصل يقوم بوضوح فى ذهن فلوبير، ولابد أنه كان يقوم أيضًا فى وعى أى فرد لم يكن لديه منظور برىّ إلى الشرق باعتباره منطقة 'استغلال' أدبى.

وكان الكُتّابُ الإنجليز بصفة عامة يتفوقون على الكُتّاب الفرنسيين في وضوح إدراكهم لما قد يترتب على رحلات الحج إلى الشرق وصلابة هذا الإدراك. وكانت الهند من الثوابت الحقيقية القيِّمَة فى هذا الإدراك، ومن ثم فقد اكتسبت جميع المناطق الواقعة بين البحر المتوسط والهند أهمية كبرى بسبب الهند. وهكذا تشكلت لدى الكتاب الرومانسيين مثل بايرون وسكوط رؤية سياسية للشرق الأدنى، ووعى 'قتالىٌّ' إلى حد بعيد بالصورة التى يجب أن تتخذها العلاقات بين الشرق وبين أوروبا. وقد يَسَّرَ الحسُّ التاريخى لسكوط أن يجعل أحداث روايتيه **الطِّلَّسْمْ، والكونت روبير الباريسى،** تدور فى فلسطين إبان الحملات الصليبية وفى بيزنطة فى القرن الحادى عشر، على الترتيب، دون أن ينتقص فى الوقت نفسه من تقديره السياسى الحذر للأسلوب الذى تتصرف به الدول فى الخارج. وأما فشل رواية **تانكريد** التى كتبها دزرائيلى فنستطيع أن نعزوه بسهولة إلى معرفة مؤلفها معرفة ربما كانت أكبر مما ينبغى بشئون السياسة الشرقية وشبكة المصالح الخاصة بالمؤسسة الاجتماعية البريطانية. وهكذا فإن رغبة تانكريد الساذجة فى أن يذهب إلى بيت المقدس سرعان ما تجعل دزرائيلى يتورط فى وصف معقد إلى درجة مضحكة للأسلوب الذى يحاول به زعيم قَبَلىٌّ لبنانى استغلال الدروز.

والمسلمين، واليهود والأوروبيين لتحقيق مصالحه السياسية، وبنهاية الرواية يكون 'المطلب' الشرقى الذى كان تانكريد يسعى لتحقيقه قد اختفى تقريبًا، بسبب عدم اشتمال رؤية دزرائيلى المادية لحقائق الواقع فى الشرق على ما يغذو دوافع ذلك 'الحاج' الهوائية إلى حد ما. بل إن چورچ إليوت نفسها، وهى التى لم تقم قط بزيارة الشرق، لم تستطع الحفاظ على 'المقابل اليهودى' لرحلة الحج الشرقية فى **دانييل ديروندا** (١٨٧٦) دون أن تحيد عن الحدث فتضل فى شعاب الواقع البريطانى الذى كان له تأثيره الحاسم فى 'المشروع الشرقى'.

وهكذا فحيثما كان 'الموضوع' الشرقى الذى يتناوله الكاتب الإنجليزى يتجاوز الأسلوب أو الصفة الفنية أساسًا (على نحو ما نرى فى **الرباعيات** لفتزچيرالد أو فى **مغامرات الحاج بابا الإصفهانى** لچيمز موريير) كان الكاتب الانجليزى يضطر إلى مواجهة مجموعة من الحقائق التى تقاوم خياله الفردى مقاومة شديدة. ولن نجد مؤلفات انجليزية تعادل الأعمال الشرقية التى كتبها شاتوبريان ولامارتين ونيرڤال وفلوبير، تمامًا مثلما كان المستشرقان الفرنسيان الأولان، من نظراء إدوارد لين، وهما ساسي ورينان، أكثر وَعْيًا منه إلى حد بعيد بدرجة مشاركتهما فى 'خلق' ما يكتبان عنه. فالشكل الذى اتخذه كتاب **إيوثن** الذى وضعه كنجليك (١٨٤٤) وكتاب بيرتون **قصة شخصية لرحلة حج إلى المدينة ومكة** (١٨٥٥-١٨٥٦) يتبع التسلسل الزمنى بصورة صارمة ويسير فيه السرد فى خط مستقيم، كأنما كان ما يصفه الكاتبان رحلة تسوُّقٍ فى سوق شرقية لا مغامرة. وقد حظى كتاب كنجليك بشهرة وشعبية لا يستحقها، فهو 'كتالوج' تافه لمشاعر 'المركزية العرقية' التى يتباهى بها، وأوصاف عادية تبعث على الكلل والسأم لصورة الشرق فى عيون الإنجليز. وغرضه الظاهرى من كتابة الكتاب أن يثبت أن الرحلة إلى الشرق مهمة فى ''تشكيل شخصيتك - أى هويتك ذاتها''، ولكن يتضح فى الواقع أن هذا الغرض لا يكاد يتجاوز تأكيد معاداتك للسامية، وتأكيد كراهيتك للأجانب، والتعصب العنصرى العام والشامل. إذ يقال لنا مثلاً إن كتاب **ألف وليلة**

وليلة يتميز بقدر كبير من الحيوية والابتكار إلى الحد الذى يستحيل معه أن يكون من إبداع ''مجرد شخص شرقى، وهو الذى يعتبر من زاوية الإبداع والخلق، شيئًا ميتًا وجافًا - مومياء ذهنية''. ورغم أن كينجليك يعترف فى سعادة بأنه لا يعرف أى لغة شرقية، فإن جهله لا يمنعه من إصدار التعميمات الجزافية عن الشرق، وعن ثقافته وعقليته ومجتمعه. وكثير من المواقف التى يعبر عنها من جديد مواقف 'معتمدة' بطبيعة الحال، ولكن الغريب هو أن آراءه لا تكاد تتأثر بخبرة رؤيته الفعلية للشرق، بل كان اهتمامه - مثل اهتمام الكثيرين من الرحالة - بإعادة 'تشكيل' ذاته وإعادة تشكيل الشرق (''ميت وجاف - مومياء ذهنية'') يفوق اهتمامه بمشاهدة ما هو موجود فى الواقع. كان كل كائن يصادفه يؤكد وحسب إيمانه بأن أفضل حال للتعامل مع الشرقيين هى تخويفهم، وهل توجد أداة للتخويف أفضل من ذات غربية سائدة؟ وهو يتباهى وهو فى طريقه إلى السويس عبر الصحراء وحيدًا بأنه يتمتع بالاكتفاء الذاتى وبالقوة، قائلاً ''كنت هنا فى هذه الصحراء الإفريقية، وكنت **أنا نفسى، ولا أحد سواى، مسئولاً عن حياتى**''[١١٨]. أى إن قيمة الشرق بالنسبة إليه تنحصر فى غرض تافه نسبيًا وهو أن يمسك كنجليك بزمام نفسه.

ومثلما فعل لامارتين من قبل، كان كنجليك يعتبر وهو مرتاح الضمير أن وعيه الفائق ووعى أمته شىء واحد، ولكنه كان يختلف عن الفرنسى فى أن الحكومة الإنجليزية كانت أقرب إلى الاستقرار فى سائر مناطق الشرق من الحكومة الفرنسية - ولو مؤقتًا. وقد رأى ذلك فلوبير بدقة متناهية :

> يبدو لى شبه محال ألاّ تبسط انجلترا سيادتها على مصر فى غضون فترة قصيرة. فمازالت حشود جنودها تملأ عدن، وسوف يكون من أيسر الأمور على الجنود البريطانيين، حين يعبرون السويس، أن يصلوا فجأة إلى القاهرة - وسوف تصل الأنباء إلى فرنسا بعد أسبوعين فيدهش الجميع دهشة بالغة ! تذكر نبوءتى : عند أول بادرة اضطراب فى أوروبا سوف تستولى انجلترا على مصر، وتستولى روسيا على القسطنطينية، وردًا على ذلك سوف نتعرض نحن للمذابح فى جبال سوريا[١١٩] .

ورغم كل ما تتباهى به آراء كنجليك من ' فردية'، فإنها تعبر عن الإرادة العامة والقومية للسيطرة على الشرق، و'ذات' الكاتب هى أداة التعبير عن تلك الإرادة، أى إنها لا تتحكم على الإطلاق فى تلك الإرادة. ولا نجد فى كتابته دليلاً على أنه حاول أن يبتدع رأيًا جديدًا فى الشرق، فلا شىء فى معرفته ولا فى شخصيته يستطيع ذلك، وهذا هو الفارق الكبير بينه وبين ريتشارد بيرتون. فبصفته رحالةً كان بيرتون مغامرًا حقيقيًّا، وبصفته باحثًا كان يستطيع الصمود أمام أى مستشرق أكاديمى فى أوروبا، وبصفته الشخصية، كان واعيًا كل الوعى بضرورة منازلة أولئك المُعَلِّمين الذين يرتدون زيًّا فكريًّا واحدًا، ويديرون الشئون الأوروبية والمعرفة الأوروبية إدارة تتسم بالدقة فى ' تجهيل' أصحابها وبصرامة علمية كبيرة. وكل ما كتبه بيرتون يشهد بهذا الميل للنزال، ولكن احتقاره الصريح لخصومه يندر أن يتجلى فى شئ أكثر مما يتجلى فى تصديره لترجمته **لألف ليلة وليلة**. ويبدو أنه يجد متعة طفولية خاصة فى إثبات أن علمه يفوق علم أى باحث محترف آخر، وأنه أصبح يحيط بتفاصيل تزيد عما لديهم، وأنه يستطيع أن يعالج المادة معالجةً أشد ذكاءً وكياسة ونُضرة .

ويشغل عمل بيرتون، الذى يستند إلى خبرته الشخصية، كما ذكرت من قبل، موقعًا وسطًا بين أنواع الاستشراق التى يمثلها إدوارد لين، من ناحية، ويمثلها الكُتَّاب الفرنسيون الذين ناقشتهم من الناحية الأخرى. وقصصه الشرقية مبنية بناء رحلات الحج، وكذلك، فى حالة كتابه **العودة لزيارة أرض مدين**، الحج مرة ثانية إلى مواقع تتسم أحيانًا بأهمية دينية، وأحيانًا أخرى بأهمية سياسية واقتصادية. وهو 'حاضر' فى هذه الأعمال بصفته الشخصية الرئيسية فيها، فهو يجمع بين كونه مركزًا للمغامرات الخيالية بل والمغرقة فى شطط الخيال (مثل الكُتَّاب الفرنسيين) وبين كونه المُعَلِّقَ الثقة وابن الغرب 'المنفصل' عما يشرحه من أحوال المجتمع الشرقى وعاداته (مثل إدوارد لين). وقد أصاب توماس أساد فى اعتباره الأول فى سلسلة من الكُتَّاب الذين يتميزون بالفردية المتطرفة ممن قاموا فى العصر الفكتورى برحلات إلى الشرق

(والآخـران فى هذه السلسلة همـا بلَنْتْ وداوتى). ويبنى أسـاد نظريتـه على أساس المسافـة التى تفصل أعمال هؤلاء الكتاب مـن زاوية النبرة والذكاء عن أعمـال أخرى مثل كتـاب أوستن ليارد وعنوانه **مكتشـفات فى أطلال نينوى وبابل** (١٨٥١)، والكتاب الشهير الذى كـتبه إليوت ووربيرتون بعنوان **الهلال والصليب** (١٨٤٤) وكتاب روبرت كيرزون بعنوان **زيارة إلى أديار بلاد الشام** (١٨٤٩) إلى جانب (عمل لا يشير إليه) وهو الكتاب المُسَلِّى إلى حد ما الذى كـتبـه ثاكـرى بعنوان **مـذكـرات رحلة من كـورنهـيل إلـى القـاهرة الرائعـة** (١٨٤٥)[١٢٠] . ولكن تركة بيرتون تتضمن من العناصر ما يزيد على الفردية قطعًا، والسـبب على وجه الدقـة هو أننا نجد فى كتـابته مـا يمثل الصراع بين الفـردية والإحسـاس بالتوحُّـد القـومى مع أوروبا (وخصـوصًا مع انجلتـرا) باعتبـارها دولة ذات امبراطورية فى الشرق. ويشـير أساد بحساسـيته إلى أن بيرتون كان إمبرياليًّا، على الرغم من تعاطفه وارتباطه بالعرب، ولكن الأهم من ذلك هو أن بيرتون كان يرى نفسه فى صورة تجمع بين المتمرد ضد السلطة (ومن هنا جـاء تعاطفه مع الـشرق إلى درجة التـوحُّد باعـتبار الـشرق مكان التحرر من السلطة 'المعنوية' للعصر الڤكتـورى فى انجلترا) وبين كونه قادرًا على تمثيل تلك السلطة فى الشرق. والواقع أن **أسلوب** التعايش ما بين هذين الدورين المتضادين اللذين كان يرى أنه يقوم بهما هو الذى يثير اهتمامنا .

وتنحصر المشكلة آخـر الأمر فى مشكلة المعرفة بالشـرق، وهو ما يدفعنا إلى النظر فى مذهب بيرتون الاسـتشراقى ختامًا لحديثنا عن أبنيـة الاستشراق وإعادة بنائها فى مـعظم القرن التاسع عشر. كان بيرتون الـرحالة المغامر يرى أنه يشارك الناس الذين يعـيش فى أرضهم حياتهم، إذ نجح نجاحًـا فاق نجاح ت. أ. لورنس فى أن يصبح شرقيًّا؛ فلم يقتصر على امتلاك ناصية الحديث باللغة العـربية، بل اسـتطاع النفاذ إلى قلب الإسلام، وتمكَّن بـعد تنكره فى ثوبِ هندىٍّ مسلمٍ من أداء شـعائر الحج فى مكة. ولكن أغرب خصـيصة من خصائص بيـرتون، فى اعتقادى، كانت إحـاطته الخارقة بمدى خضـوع الحياة الإنسانية فى المجتـمع للقواعد والأعراف. وتكشف معلوماته المسـتفيضة عن

الشرق، التى تتجلى فى كل صفحة كتبها، عن أنه كان يعرف أن الشرق بصفة عامة، والإسلام بصفة خاصة، كانا نظامين من نظم المعلومات والسلوك والعقيدة، وأن كون الفرد شرقيًّا أو مسلمًا معناه معرفة أشياء معينة وبأسلوب معين، وأن هذه كانت تخضع، بطبيعة الحال، للتاريخ وللجغرافيا ولتطور المجتمع فى ظروف خاصة به. وهكذا فإن رواياته عن أسفاره فى الشرق تكشف لنا عن وعى يدرك هذه الأشياء ويستطيع إدارة دفة القصة من خلالها، ولم يكن بوسع رجل لا يتمتع بمستوى إحاطة بيرتون بالعربية والإسلام أن يذهب إلى المدى الذى ذهب إليه فيصبح فعلاً حاجًّا فى مكة والمدينة. وهكذا **فإن ما نقرؤه فى نثره قصةُ وعيٍ يشق طريقه فى وسط ثقافة أجنبية بفضل نجاحه فى استيعاب نظم معلوماتها وسلوكها**. وترجع حرية بيرتون إلى أنه استطاع التحرر إلى درجة كافية من أصوله الأوروبية حتى يستطيع الحياة بصفته شرقيًّا. وكل مشهد فى كتاب **رحلة الحج** يكشف لنا عن نجاحه فى التغلب على العقبات التى تواجهه، وهو أجنبى فى مكان غريب. وقد استطاع ذلك بسبب إلمامه بالمعرفة الكافية عن مجتمع أجنبى معين، تحقيقًا لهذا الغرض.

ونحن لا نشعر فى أى كتابة كتبها كاتب عن الشرق بقدر ما نشعر به عند بيرتون من أن التعميمات التى يوردها عن الشخصية الشرقية - مثل الصفحات الخاصة بفكرة 'الكيف' عند العربى، أو باستعداد العقل الشرقى للتعلم (وهى الصفحات التي قصد بها بوضوح تفنيد مزاعم ماكولى الساذجة)[١٢١] - ثمرة المعرفة التى اكتسبها شخص عاش فى الشرق، وخبره بنفسه، وحاول صادقًا رؤية الحياة الشرقية من وجهة نظر رجل استغرق فيها. ولكننا نلمح أمرًا لا يبتعد قط عن السطح في نثر بيرتون، ألا وهو ما يشعه من التأكيد والثقة والسيادة على جميع تعقيدات الحياة الشرقية. فهو يقصد بكل حاشية من حواشى كتبه، سواء فى **رحلة الحج** أو فى ترجمته **لألف ليلة وليلة** (وهذا يصدق على ''مقاله الختامى'' لها[١٢٢]) بأن تكون شهادة على انتصاره على نظام المعرفة الشرقية، الشائن أحيانًا، وهو النظام الذى أحكم الإحاطة به

بنفسه. إذ إن بيرتون لا **يقدم** إلينا الشرق مباشرة حتى فى نثره، بل يقدم إلينا كل شئ من خلال 'تدخلاته' التى تنم عن معرفة مستفيضة (وكثيرًا ما تكون بذيئة)، وهى التى تذكرنا مرارًا وتكرارًا بأنه قد تكفل 'بإدارة' الحياة الشرقية تحقيقًا لأغراض قصته. وهذه الحقيقة - فهى حقيقة فى كتاب **رحلة الحج** - هى التى ترفع من وعى بيرتون إلى موقع السيادة على الشرق. وفى هذا الموقع تلتقى فرديته، بل وتمتزج حقًّا، بصوت الامبراطورية التى تمثل فى ذاتها نظامًا للقواعد والأعراف والعادات المعرفية العملية. وهكذا فعندما يقول لنا بيرتون فى **رحلة الحج** إن ''مصر كنز لمن يفوز به''، وإنها ''أشد الجوائز التى لدى الشرق إغراءً للطموح الأوروبى، وحتي دون استثناء القرن الذهبى''، وهو الاسم الذى يطلق على شريط البسفور الممتد فى الجزء الأوروبى من تركيا[١٢٣] ، فلابد أن نتبين كيف كان صوت هذا الذى يحيط، بصورة بالغة الخصوصية، بالمعرفة الشرقية يَغْذُو ويُغَذِّى صوت الطموح الأوروبى لتولى الحكم فى الشرق.

وهكذا فإن بيرتون له صوتان يمتزجان فى صوت واحد يُنْذِرُ بعمل بعض الذين يجمعون بين الاستشراق والعمالة للإمبريالية مثل ت. أ. لورنس، وإدوارد هنرى پامر، ود. ج. هوجارث، وجرترود بِلْ، ورونالد ستورز، وسانت چون فيلبى، ووليم چيفورد بوجريف، إذا اقتصرنا على بعض الكتاب الإنجليز. وكان مقصد بيرتون فى عمله ذا شقين، أى أن يجمع فى الوقت نفسه بين الانتفاع بالإقامة فى الشرق فى تسجيل الملاحظات العلمية، وبين عدم التضحية بفرديته بسهولة تحقيقًا لهذا الغرض. والشق الثانى من مقصده يجعله يخضع حتمًا للشق الأول لأنه، كما سوف يتضح باطراد، أوروبى لا يستطيع إلا أوروبى مثله أن يكتسب ما لديه من معرفة بالمجتمع الشرقى، بحيث يتمتع بما يتمتع به الأوروبى من وعى ذاتى بالمجتمع باعتباره مجموعة من القواعد والممارسات. وبتعبير آخر، فإن وجود أوروبى فى الشرق، ووجود أوروبى على هذا القدر من العلم، يقتضى رؤية الشرق ومعرفته باعتباره منطقة خاضعة لحكم أوروبا. وهكذا فإن الاستشراق، وهو

نظام المعرفة بالشرق، يصبح مرادفًا للسيطرة الأوروبية على الشرق، وهذه السيطرة تنقض فعليًا غرائب أسلوب بيرتون الشخصى نفسها.

ولقد مضى بيرتون فى محاولة عرض المعرفة الشخصية والأصيلة والمتعاطفة والإنسانية بالشرق إلى أقصى مدى متاح لها فى صراعها مع أرشيف المعرفة الأوروبية الرسمية عن الشرق. كما ساهم الاستشراق بقسط وافٍ ومهم - شأنه فى ذلك شأن جميع المباحث العلمية الأخرى المستلهمة من الحركة الرومانسية - فى تاريخ المحاولات التى بذلها القرن التاسع عشر لاسترجاع وإصلاح وإعادة بناء جميع المجالات المختلفة للمعرفة والحياة، إذ لم يقتصر الاستشراق على التطور من كونه نظامًا للملاحظة المُلْهَمة إلى أن أصبح، بتعبير فلوبير، كلية للتعليم ذات نظم محددة، بل إن الاستشراق أدى إلى 'مسخ' العاملين به، حتى أشد من امتازوا بنزعاتهم الفردية مثل بيرتون الذى أصبح دوره يقتصر على كاتب 'ناسخ' للامبراطورية. وبعد أن كان الشرق مكانًا أصبح مجالاً للحكم 'العلمى' الفعلى ولإمكان السيطرة الإمبريالية. وكان دور المستشرقين الأوائل مثل رينان وساسى ولين يتمثل فى توفير **الإخراج المسرحى** لعملهم وللشرق معًا، وأما المستشرقون المتأخرون، البحاثة منهم والمبدع، فقد سيطروا على المشهد سيطرة محكمة. وفى مرحلة لاحقة على ذلك، عندما بدأ المشهد يتطلب إدارة خاصة، اتضح أن المؤسسات والحكومات أقدر على ممارسة لعبة الإدارة من الأفراد : هذه هى تركة الاستشراق فى القرن التاسع عشر التى ورثها القرن العشرون، ولابد لنا الآن من البحث، بأقصى حد من الدقة، فى الأسلوب الذى تمكن به الاستشراق فى القرن العشرين - وكانت فاتحته هى الإجراءات المديدة للاحتلال الغربى للشرق اعتبارًا من ثمانينيات القرن التاسع عشر - من النجاح فى السيطرة على المعرفة وتقييد الحرية؛ وباختصار، الأسلوب الذى اكتمل به الشكل الرسمى للاستشراق باعتباره نسخة مصورة مكررة من ذاته .

الفصل الثالث

3

الاستشــراق الآن

''كنت تراهم ممسكين بأصنامهم بين أذرعهم مثل أطفال كبار أصيبوا بالشلل''

جوستاف فلوبير، إغراء القديس أنطوان

إن فتوح البلدان، وهو ما يعني غالبًا الاستيلاء على أراضي الذين تختلف وجوههم عن وجوهنا، أو لديهم أنوف فطســاء بعض الشيء بالمقارنة بأنوفـنا، ليست شـيئًا جـميلاً حين تُطيل النظر في الأمر. إذ لا مبرر لذلك إلا فكرة وحسب. فكرة تكمن خلف هذه المســألة، ليست تظاهرًا عاطفيًا بل فكرة؛ وكذلك إيمان، يقوم على الإيثار، بهذه الفكرة - إنها شيء تقيمه وتركع أمامه وتقدم له القرابين. . .

جوزيف كونراد، قلب الظلام.

أولاً:

الاستشراق الكامن والاستشراق السافر

حاولت فى الفصل الأول أن أبين النطاق الفكرى والعملى لكلمة "الاستشراق" مستعينًا بالخبرتين البريطانية والفرنسية بالشرق الأدنى، وبالإسلام والعرب معه، باعتبار هاتين الخبرتين نمطين يتمتعان بمزايا خاصة، وأثبتُّ ما وجدته فيهما من علاقة ثرية ووثيقة بين الغرب والشرق، بل ربما كانت أشد العلاقات اتصافًا بطابعها الوثيق. وكانت هاتان الخبرتان تشكلان جانبًا من العلاقة الأوروبية أو الغربية بالشرق، وأما أشد العوامل تأثيرًا فى الاستشراق، فيما يبدو، فقد كان الشعور المستمر إلى حد بعيد بالمواجهة، وهو الذى كان يخامر الغربيين الذين يتعاملون مع الشرق. وانظر إلى فكرة الحدود الموضوعة للشرق وللغرب، وإلى الدرجات المتفاوتة لما هو مُتَخَيَّلٌ من الضعف والقوة، وإلى نطاق العمل الذى أُنجز، وضروب الملامح المُمَيِّزة المنسوبة إلى الشرق، تجد أنها تشهد جميعًا على تقسيم خيالى وجغرافى بين

الشرق والغــرب أملته الإرادة وكــتب له أن يُعَايَش قرونًا كـثيـرة. ولقد كنت مهتمًّا بأولى مراحل ما أسميته الاستشراق الحديث، وهى المرحلة التى بدأت خــلال الجزء الأخـيــر من القــرن الثامن عــشــر والسنوات الأولى من القــرن العشــرين، لكننى لما كنت لا أعتــزم أن تصبح دراســتى سردًا تاريخيًّا لتطور الدراسات الشرقية فى الغرب الحديث، فقد طرحت بدلاً من هذا تناولاً لنشأة وتطور الاستشراق ومؤســساته، على النحو الذى تشكلت به فى إطار التاريخ الفكرى والثقافى والسياسى حتى عام ١٨٧٠ أو ١٨٨٠. وعلى الرغم من أن اهتمامى بالاستشراق فى هذه المرحلة كان يتضمن معالجة نماذج منوعة إلى حد كبير نسبيًّا من الباحثين والمبدعين، فلا أستطيع أن أزعم على الإطلاق أننى قدمت ما يزيد على صورة للأبنية التى اختص بها الاستشراق آنذاك (واتجاهاته الأيديولوجيــة) وهى التى تشكل هذا المجــال، ومــا يرتبط به من المجــالات الأخرى، والعمــل الذى قــام به عــدد من أشد باحثيه نفــوذًا. ولقد كانت - ولا تزال - الافتراضات الرئيسيــة التى انطلقتُ منها تقول إن مجالات البحث العلمى، شأنهــا فى ذلك شأن الأعمال الــفنية، حتى أشدها غــرابة، تخضع

لقيود ومؤثرات يفرضها المجتمع، وتفرضـها التقاليد الثقافية، وظروف الحياة، كما تخضع لتأثير العوامل التى تهيئ لها الاستقـرار مثل المدارس والمكتبات والحكومات. وتقول هذه الافـتراضات أيضًا إن الكتابة العلميـة والإبداعية لا تتمتع قط بالحرية، بل هى محدودة فى صورها وافتراضاتها ومقاصدها، كما تقول أخيرًا إن مظاهر التقدم التى يحرزها "علم" مثل الاستشراق فى صورته الأكاديمية يقل صدقه الموضوعى عن الدرجة التى كثـيرًا ما نتصور أنه حققها. وأقول بعبـارة موجزة إن دراستى قد حـاولت حتى الآن أن تصف **الاقتـصاد** الذى يتيح للاسـتشراق أن يصـبح مادة موضـوع متماسـكة المعنى، حتى مع التسليم بأن كلمة **الشرق**، باعتبارها فكرة أو مفـهومًا أو صورةً، ذاتُ أصداء ثقافيةٍ كبيرةٍ ومُهِمَّةٍ فى الغرب.

وأنا أدرك أن أمثـال هذه الافتـراضات لها جـانبهـا الخِلاَفِىِّ، فمـعظمنا يفتـرض بصورة عـامة أن العلم والبـحث العلمى يتقـدمان، ونشـعر أنهـما يتحسنان على مر الأيام بتراكم المزيد من المعلومات وتشذيب المناهج المطبقة، وأن أجيـال الباحثين اللاحقـة تقوم بتحسين مـا جاءت به الأجيال السـابقة. ونؤمن بالإضـافة إلى ذلك بأسطورة الخلق أو الابتـداع بمعنى أنه فى مـقدور عبقرية فنيـة، أو موهبة أصيلة، أو ذهن جبار أن يثب فيتـجاوز أسوار زمانه ومكانه فـيقدم إلـى العالم عمـلاً جديدًا. ومن العـبث إنكار أن أمـثال هذه الأفكار تتضمن قدرًا من الحقيقـة. ومع ذلك فإن إمكانيات العمل المتاحة فى كنف ثقافـةٍ ما لذهنٍ عظيمٍ وأصيلٍ من المحال أن تكـون غير محـدودة، كما يصحُّ قولنا إن المـوهبة العظيمـة تُكِنُّ احترامًـا رشيدًا لما أنجـزته المواهب التى سبـقتـها ولمـا تراه قائمًـا فى المجال الذى تعـمل فيـه، فالواقع هو أن عـمل الأسلاف، والحـياة المؤسسـية لمجـال من مجالات البـحث العلمى، والطابع الجماعى لأى إنجـاز علمى - ناهيك بالظروف الاقتصادية والاجتمـاعية - من شأنها تقليل الآثار الناجمة عن إنتاج باحث علمى فرد. وإذا نظرنا إلى مجال الاستـشراق وجدنا أن له هوية تراكـمية وجـماعيـة، وهى تتسم بقوة جـبارة بسبب ارتبـاطها بالعلوم التقليدية (كـالدراسات اليونانية واللاتينيـة، والكتاب

المقـدس، وفقه اللـغة) وبالمؤسـسات (كالحـكومات، والشـركات التجـارية، والجمعيات الجـغرافية، والجامعات) وألوان الكتابة التى يتـميز كل منها بطابع خاص (كـأدب الرحلات، وكـتب المكتشـفات، وروايات الخـرافة، ووصف الغرائب). وكـانت النتيجة فى حـالة الاستشراق ضـربًا من اتفاق الآراء، إذ أصبح المستشرق يحكم بالصحة على أشـياء معينة، وأنماط معينة من الأقوال، وأنماط معينة من الأفـعال. وهكذا فهو يبنى عـمله وبحوثه عليها، كـما إنها بدورها تقوم بالضغط الشديد على كل من يلتحق بصفوف الكُتَّاب والباحثين. وهكذا فيمكن اعـتبار الاستـشراق منهجًا من المناهج الملتـزمة بنظام معين (أو بصورة خاصـة للشرق) فى الكتابة والرؤية والدراسة، تسوده قـواعد ملزمة، ومنظورات خاصة، وانحيازات أيديولوجية ملائمة فى الظاهر للشرق. وهكذا أيضًا نرى طرائق منفـصلة لتدريس الشرق، ولإجراء البحـوث فيه، وإدارته، وإصدار الأحكام عليه.

وإذن فإن الشرق الذى يظهر فى الاسـتشراق نظام من الصور التى تمثله، والتى صاغتها مجموعة كبيرة من القوى التى أدخلت الشرق فى مجال العلوم الغربية، والوعى الغربى، وبعد ذلك بفترة فى إطار الإمبراطورية الغربية. وإذا كان هذا التعريف للاسـتشراق يتسم بملامح سياسية، فالسـبب هو أننى أعتقد أن الاسـتشـراق نفـسه كـان من ثمار بـعض القوى والأنشطة الـسيـاسيـة. فالاستشراق مدرسة من مدارس التفـسير، تصادف أن كانت مادتها تتمثل فى الشرق وحضاراته وشعوبه ومناطقه. وأما مكتشفاته الموضوعية - التى قام بها عـدد لا يحصى من البـاحـثين الذين وقفـوا حيـاتهم على البـحث فحـرروا النصوص وترجمـوها، ووضعوا كتب النحو، وألفـوا المعاجم، وأعادوا رسم صور الحقب الميـتة، وتوصلوا إلى نتائج علمـية يمكن إثبات صحتـها بطرائق 'وضعية' - فقد تشكلت وكانت دائمًا تخضع لحقائق مجسدة فى اللغة، مثل جميع الحقائق التى تأتينا اللغة بها، وما حقيقة اللغة، على نحو ما قال نيتشه يومًا ما، إلاَّ

جيش متحرك من الاستعارات والكنايات والتشبيهات بالإنسان - وباختصار مُجمل علاقات بشرية قامت عوامل شعرية وبلاغية بالارتقاء بها، وتبديل مواقع أجزائها، وتجميلها، فأصبحت تبدو بعد طول استعمالها 'حقائق' صلبة وفقهية وملزمة لشعب من الشعوب: ما الحقائق إلا أوهام نسى المرء أنها كذلك فى الواقع[1].

وربما رأينا فى أمثال هذا الرأى الذى يعبر عنه نيتشه قدرًا أكبر مما ينبغى من العدمية ، لكنه مفيد، على الأقل، فى لفت نظرنا إلى أن كلمة الشرق، حيثما وُجدت فى الوعى الغربى، انتهى بها الأمر إلى اكتساب مجال واسع من المعانى، والتداعيات، وظلال المعانى، وأن هذه لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقى بل إلى المجال الذى يحيط بالكلمة.

وهكذا فليس الاستشراق وحسب مذهبًا إيجابيًّا بشأن الشرق يمكننا رصد وجوده فى الغرب فى وقت محدد دون غيره، ولكنه كذلك تقاليد أكاديمية ذات نفوذ (حين يشير المرء إلى المتخصص الأكاديمى الذى ندعوه بالمستشرق) وهو أيضًا مجال اهتمام يحدده الرحالة، والشركات التجارية، والحكومات، والحملات العسكرية، وقراء الروايات وحكايات المغامرات الغريبة، ورجال التاريخ الطبيعى، والحُجَّاج الذين يعتبرون الشرق نوعًا محددًا من المعرفة بألوان محددة من الأماكن والشعوب والحضارات. كما ازداد عدد المصطلحات الخاصة بالشرق وازداد تواترها فتوطد مكانها فى 'الخطاب' الأوروبى. وكانت تمتد تحت هذه المصطلحات طبقة تمثل مذهبًا محددًا بشأن الشرق، وهو المذهب الذى تشكل من خبرات الكثير من الأوروبيين الذين تلاقت آراؤهم جميعًا حول بعض الجوانب الجوهرية للشرق، مثل الشخصية الشرقية، والاستبداد الشرقى، والنزعة الحسية الشرقية، وما لف لفها. كان الاستشراق يمثل لأى أوروبى فى القرن التاسع عشر -- وأعتقد أننا نستطيع أن نقول هذا بصورة شبه قاطعة - منظومة من الحقائق بالمعنى الذى حدده نيتشه للحقائق. وهكذا فمن الصحيح إذن أن كل أوروبى كان، فيما يستطيع أن يقوله عن

الشرق، عنصريًا، وإمبرياليًا، ومعتنقًا للمركزية العرقية بصورة شبه كاملة. وسوف تخف حدة 'اللذع' المباشر لهذه الأوصاف بعض الشيء إذا ذكرنا أيضًا أن المجتمعات البشرية، أو على الأقل تلك التى حققت تقدمًا أكبر من سواها، كانت نادرًا ما تقدم للفرد شيئًا غير الإمبريالية والعنصرية والمركزية العرقية عند التعامل مع الثقافات " الأخرى" . وهكذا فلقد ساعد الاستشراق، وتلقى العون من الضغوط الثقافية العامة التى كان من شأنها إضفاء المزيد من الجمود على الشعور بالاختلاف بين مناطق العالم الأوروبية والآسيوية. وحجتى تقول إن الاستشراق فى جوهره مذهب سياسى فُرِضَ فَرْضًا على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب، وإنه تجاهل اختلاف الشرق الراجع إلى ضعفه.

ولقد عرضت قضيتى هذه فى مطلع الفصل الأول وكان القصد من كل ما جاء فى الصفحات التالية له أن يؤكد صحتها إلى حد ما. إذ إن مجرد وجود "مجال" مثل الاستشراق دون أن يقابله شىء فى الشرق الحقيقى، يدل على القوة النسبية للشرق والغرب. فبين أيدينا أعداد هائلة من الصفحات التى تتناول الشرق، وهى تدل بطبيعة الحال على درجة وكمية التفاعل مع الشرق، وهى درجة بالغة، وكمية ضخمة، ولكن المؤشر الأساسى للقوة الغربية هو انعدام إمكانية مقارنة تحرك الغربيين شرقًا (منذ نهاية القرن الثامن عشر) بتحرك الشرقيين غربًا. فإذا نَحَّيْنَا جانبًا ما نعرفه من أن الجيوش الغربية، وما كان الغرب يرسله من هيئات قنصلية، وتجار، ورحلات علمية، وبعثات أثرية، إلى الشرق دائمًا، وجدنا أن عدد الذين كانوا يسافرون من الشرق الإسلامى إلى أوروبا ما بين ١٨٠٠ و ١٩٠٠ عدد بالغ الضآلة، بالمقارنة بالعدد الذى كان يسافر فى الاتجاه المضاد[٢]. زد على ذلك أن المسافرين الشرقيين إلى الغرب كانوا يقصدون التعلم من ثقافة متقدمة والتطلع فى دهشة إليها، وأما أغراض المسافرين الغربيين إلى الشرق فكانت، كما رأينا، من نوع بالغ الاختلاف. وبالإضافة إلى ذلك تشير التقديرات إلى أن عدد الكتب التى كتبت عن الشرق الأدنى كان يبلغ نحو ٦٠٠٠٠ كتاب ما

بين عامى ١٨٠٠ و ١٩٥٠، وعدد الكتب التى كتبها الشرقيون عن الغرب لا يقارن على الإطلاق بهذا الرقم. والاستشـراق باعتباره جهازًا ثقافيًا ينحصر فى العدوان والنشاط وإصدار الأحكام، وفرض "الحقائق"، والمعرفة. كان الشـرق قد وُجِـدَ من أجل الغـرب، أو قل هذا ما بـدا لعدد لا يحـصى من المستشرقين، الذين كان موقفـهم إزاء المادة التى يتناولونها إما موقفًا 'أبويًا' أو موقفًا ينم عن استعلاء و'تفضل' صريح، اللهم إلا إذا كانوا، بطبيعة الحال، مولعين بدراسة الآثار القديمـة، وفى هذه الحالة كان الشرق "الكلاسيكى" أو القديم يعلى من شأنهم هم لا من شأن الشـرق الحديث الذى يرثى له. وإلى جانب ذلك كان عمل البـاحثين الغربيين يتلقى دعمًا وقوة من عـدد كبير من الهيئات والمؤسسات التى لا نظير لها فى المجتمع الشرقى.

ولا شك أن مثل هذا الخلل فـى الميزان ما بين الشـرق والغرب من دوالِّ التغـير فى الأنساق التـاريخية، إذ كان الإسـلام يسيطر يومًا مـا على الشرق والغرب جمـيعًا فى أوج أمجاده السـياسية والعسكرية من القـرن الثامن حتى القرن السادس عـشر، ثم انتقل مركز القـوة إلى الغرب، ويبدو الآن، ونحن فى أواخر القرن العشرين، أنه غدا يتجه من جديد نحو الشرق. ولقد توقفت فى حديثى عن الاستشراق فى القرن التاسـع عشر فى الفصل الثانى عند فترة 'مشحونة' بصفة خاصة فى النصف الأخير من ذلك القرن، وهى الفترة التى كانت جوانب الاستشراق التى كثيرًا ما اتسمت بالتوسع والتجريد والتطلع إلى المستقبل قد بدأت تكتسب إدراكًا جديدًا بأنها مكلفة بمهمة 'دنيوية' فى خدمة الاستعـمار 'الرسمى'. وهذا المشروع وهذه اللحظة همـا ما أود أن أعرض الآن له، لأنه سوف يقدم لنا جانبًا من الخلفيـة المهمة لأزمات الاستشراق فى القرن العشرين والنهضة الجديدة للقوة السياسية والثقافية فى الشرق.

سبق أن أشرت فى عـدة مناسبات إلى الصلات التى تربط الاسـتشراق باعتـباره مجمـوعة من الأفكار أو المعتـقدات أو القوالب اللفظيـة أو المعارف الخاصة بالشرق وبين المدارس الفكرية الأخرى القائمة بصفة عامة فى الثقافة. ولقد كان من بين التطورات المهـمة فى الاستشراق فى القرن التـاسع عشر ما

يشبه 'تقطير' الأفكار الأساسية عن الشرق وصبَّها فى قالب منفصل له دلالته ووجوده الذى لا ينازعه شىء، وكانت تلك الأفكار تشمل نزعة الشرق للملاذ الحسية، وللاستبداد، و'عقليته' المنحرفة، وما اعتاده من 'عدم الدقة'، وتخلفه، وهكذا، كان استعمال الكاتب لكلمة 'شرقى' يكفى لإحالة القارئ إلى مجموعة محددة من المعلومات عن الشرق، يسهل عليه التعرف عليها. وكانت هذه المعلومات تبدو محايدة أخلاقيًا وصحيحةً موضوعيًا، وكان يبدو أنها تتمتع بمكانة معرفية معادلة للتسلسل الزمنى التاريخى أو تحديد المواقع الجغرافية. وهكذا كانت المادة الشرقية، فى أولى صورها الأساسية، غير قابلة للطعن فيها استنادًا إلى ما قد يكتشفه أى باحث، بل ولم يكن يبدو أنه من الممكن إجراء إعادة تقييم كامل لها. وعلى العكس من ذلك، كان عمل شتى الباحثين والمبدعين فى القرن التاسع عشر يزيد من وضوح هذا الكيان المعرفى الأساسى، ويزيده تفصيلاً ومادة، ويزيد التمييز بينه وبين "الاستغراب" أى دراسة الغرب، محاكاةً لاشتقاق "الاستشراق" . ومع ذلك فإن الأفكار الاستشراقية، استطاعت التحالف مع بعض النظريات الفلسفية العامة (مثل النظريات الخاصة بتاريخ البشرية والحضارة) وبعض الافتراضات الفضفاضة عن العالم، على نحو ما يسميها بعض الفلاسفة أحيانًا، كما إن الذين أسهموا من المحترفين فى المعرفة الشرقية كانوا يحرصون، بشتى الطرق، على صياغة أفكارهم وآرائهم، وبحوثهم، وملاحظاتهم المعاصرة المتأنية، بلغة ومصطلحات تستمد صحتها الثقافية من غيرها من العلوم والمذاهب الفكرية.

إن التمييز الذى أقيمه حقًّا تمييزٌ بين مذهب وضعى إيجابى يكاد يُمارس دون وعى (وإن كان قطعًا لا يقبل المساس به) وهو الذى أُطلقُ عليه هنا تعبير الاستشراق **الكامن**، وبين شتى الآراء التى عبر من عبر عنها عن المجتمع الشرقى بلغاته وآدابه وتاريخه ودراساته الاجتماعية وهلم جرًّا، وهو ما سوف أسميه الاستشراق **السافر**. ونحن نجد أن أى تغيير يحدث فى المعرفة بالشرق يكاد يقتصر على الاستشراق السافر، وأما الإجماع والاستقرار والاستمرار فى الاستشراق الكامن فهى خصائص ثابتة تقريبًا. فالفوارق بين الأفكار الخاصة

بالشرق عند كُتَّاب القرن التاسع عشر الذين تناولتهم بالتحليل فى الفصل الثانى تقتصر على الفوارق السافرة، فهى فوارق فى الشكل وفى الأسلوب الشخصى، ونادرًا ما تمس المضمون الأساسى. فكل واحد منهم يحافظ على اكتمال انفصال الشرق، بغرابته وتَخَلُّفه و' لامبالاته' الصامتة، وإمكانية اختراقه الأنثوية، وإمكان ' تطويعه' الذى ينم عن بلادة الحس. وهذا هو السبب الذى جعل كل من كتب عن الشرق، من رينان إلى ماركس (من الزاوية الأيديولوجية) أو من أشد الباحثين صرامة (مثل إدوارد لين وساسى) إلى أقوى المبدعين مخيلةً (مثل فلوبير ونيرڤال) يرى أن الشرق مكان يحتاج من الغرب أن يوليه اهتمامه، ويقوم بإعادة بنائه أو حتى ' تخليصه'. كان الشرق موجودًا فى صورة مكان معزول عن التيار الرئيسى للتقدم الأوروبى فى العلوم والفنون والتجارة. وهكذا فإنه مهما تكن القيم المنسوبة إلى الشرق حسنة أو سيئة، فقد كانت فيما يبدو من الدَّوَالّ على اهتمام غربى بالغ التخصص بالشرق، وظل هذا الموقف سائدًا من سبعينيات القرن التاسع عشر تقريبًا حتى القسم الأول من القرن العشرين - ولكن فلأضرب أولاً بعض الأمثلة اللازمة لإيضاح ما أعنيه.

كانت الأطروحات الخاصة بتخلف الشرق وانحطاطه وعدم مساواته بالغرب ترتبط بيسر بالغ فى أوائل القرن التاسع عشر بالأفكار الخاصة بالأسس البيولوجية للتفاوت العنصرى. وهكذا فإن التصنيفات العنصرية التى نجدها فى الكتاب الذى وضعه كوڤييه بعنوان **المملكة الحيوانية**، وكتاب جوبينو **مقال عن تفاوت الأجناس البشرية**، وكتاب روبرت نوكس بعنوان **أجناس البشر السمراء**، وَجَدَتْ فى الاستشراق الكامن شريكًا يرغب فى العمل معها. ثم أضيف إلى هذه الأفكار مذهبٌ داروينىٌّ من الدرجة الثانية، وكان فيما يبدو يؤكد ويبرز الصحة "العلمية" لتقسيم الأجناس البشرية إلى أجناس متقدمة وأجناس متخلفة، أو إلى أجناس أوروبية آرية، وأجناس شرقية إفريقية. وهكذا كانت مسألة الإمبريالية برمتها، فى الإطار الذى ناقشها فيه مؤيدو الإمبريالية ومعارضوها، فى أواخر القرن التاسع عشر، تزيد

من دعم التقسيم إلى نمطين منفصلين: ما هو متقدم وما هو متخلف (أو محكوم) من الأجناس والثقافات والمجتمعات. إذ نرى چون وستليك يقول فى كتابه **فصول فى مبادئ القانون الدولى** (١٨٩٤)، على سبيل المثال، إنه يجب على الدول المتقدمة أن تضم أو تحتل 'مناطق الأرض' التى توصف بأنها "غير متحضرة" (وهو تعبير يحمل فيما يحمله ثقل الافتراضات الاستشراقية). وعلى غرار ذلك نجد أن أفكار بعض الكتاب مثل كارل پيترز، وليوپولد دى سوسير، وتشارلز تمپل تستند إلى التقسيم الثنائى بين المتقدم والمتخلف[٣] وهو التقسيم الذى يقع فى قلب الدعوة الاستشراقية فى أواخر القرن التاسع عشر.

كانت النظرة إلى الشرقيين - التى تجمع بينهم وبين سائر الشعوب التى كانت توصف إما بالتخلف أو بالانحطاط أو بعدم التحضر أو بالتأخر - تُقَدَّمُ فى إطار يجمع بين الحتمية البيولوجية و'التوبيخ' الأخلاقى والسياسى معًا. وهكذا كانت الأذهان تربط ما بين الشرقى وبين عناصر معينة فى المجتمع الغربى (كالمنحرفين، والمجانين، والنساء، والفقراء) باعتبار أنها تشترك فى هوية أفضل ما توصف به أنها أجنبية أو غريبة إلى حد جدير بالرثاء. ونادرًا ما كان أحدٌ يرى الشرقيين أو ينظر إليهم، ولكن المفكرين كانوا يبحثون أمرهم ويحللون أحوالهم لا باعتبارهم مواطنين، أو حتى باعتبارهم بشرًا، بل باعتبارهم مشكلات تتطلب الحل، أو فرض القيود، أو - بسبب طمع الدول الاستعمارية السافر فى أراضيهم - تولى أمرهم. والمسألة هى أن مجرد وصف شىء ما بأنه شرقى كان يتضمن حُكْمًا سبق النطق به على قيمته، وأما فيما يتعلق بالشعوب التى تسكن ولايات الدولة العثمانية التى تدهورت، فقد كان الوصف يتضمن برنامج عمل مضمرًا. ولما كان الشرقى ينتمى إلى 'جنس محكوم' كان لابد من إخضاعه وحكمه: كانت المسألة بهذه البساطة. وأما المثال المأثور الذى يوضح مثل ذلك الحكم وطبيعة العمل المبنى عليه فموجود فى الكتاب الذى كتبه جوستاف لوبون الفرنسى بعنوان **القوانين السيكلوجية لتطور الشعوب** (١٨٩٤).

ولكن الاستشراق الكامن كانت له فوائد أخرى. فإذا كانت تلك المجموعة من الأفكار قد سمحت للمرء بأن يفصل الشرقيين عن الدول المتقدمة ذات المهمة الحضارية، وإذا كان الشرق "الكلاسيكى" القديم يبرر عمل المستشرق ويبرر تجاهله للشرقيين المحدثين، فإن الاستشراق الكامن كان يشجع أيضًا تصورًا ذكوريًا خاصًا (إن لم نقل مثيرًا للضغينة) للعالم. ولقد سبق لى أن أشرت إشارة عابرة إلى ذلك فى أثناء مناقشتى لرينان، فكان الكُتَّاب يبحثون أمر الرجل الشرقى بعد عزله عن المجتمع 'الكلى' الذى يعيش فيه، وهو المجتمع الذى كان الكثير من المستشرقين يقتفون خطى إدوارد لين فى النظر إليه نظرة تشبه نظرة الاحتقار والخوف. وكان الاستشراق نفسه، إلى جانب ذلك، مجالاً مقصورًا على الذكور، وكان يشترك مع كثير من الطوائف المهنية فى العصر الحديث فى النظر إلى مادة موضوعه بغمامات التحيز للرجل. ويتضح ذلك بصفة خاصة فى كتابات الرحالة والروائيين حيث نجد أن المرأة عادة ما تكون كائنًا خلقته أوهام السلطة وخيالاتها عند الرجل، إذ تُعبِّر المرأة عن نزوع غير محدود للملاذ الحسية، وهى تتسم بالغباء على نحو ما، وهى قبل كل شىء 'على استعداد' . والنموذج الأوَّلى لهذه الصور الكاريكاتورية تمثله كشك هانم عند فلوبير، وهى الصور الشائعة إلى حد بعيد فى روايات الأدب المكشوف أو الإباحى (مثل رواية **أفروديت** التى كتبها الفرنسى پيير لواس) التى كانت جِدَّتُها ترجع إلى استثمارها الاهتمام بالشرق. زد على ذلك أن التصور الذكورى للعالم كان - فى ما يتعلق بتأثيره فى عمل المستشرق - تصورًا يميل إلى الثبات والتجمد والتصلب. إذ كان ينكر على الشرق وعلى الشرقى مجرد إمكان التطور والتحول والحركة الإنسانية، بأعمق معنى من معانى هذه الكلمة. فلقد كان الشرقى والشرق يعتبران 'صفة' معروفة وتتسم آخر الأمر بتجريدها من القدرة على الحركة أو الإنتاج، ومن ثم أصبحا يتسمان بخصيصة تمثل لونًا سيئًا من الخلود، ومن ثم أصبحنا نسمع بعض العبارات، فى حالة الرضى عن الشرق، مثل "حكمة الشرق".

وقد انتقل هذا الاستشراق 'الذكورى' الثابت من كونه تقييمًا اجتماعيًّا

مضمرًا أو ضمنيًا إلى التقييم الثقافى العام، وأصبحت له صور منوعة فى أواخر القرن التاسع عشر، خصوصًا عند مناقشة الإسلام. فَشَنّ بعض مؤرخى الثقافة العامة، ومنهم من يتمتع بالاحترام مثل ليوبولد فون رانكه، وياكوب بوركهارت، هجومًا على الإسلام، فكأنما لم يكونوا يتعاملون مع أحد المجردات التى أكسبوها صورة الإنسان بل مع ثقافة سياسية دينية يمكنهم - بل ومن حقهم - إصدار تعميمات عميقة بشأنها، فتحدث رانكه عن الإسلام فى كتابه **تاريخ العالم** (١٨٨١ - ١٨٨٨) قائلاً إن الشعوب الجرمانية الرومانية قد هزمته، وتحدث بوركهارت فى **الشذرات التاريخية** (مذكرات لم تنشر، ١٨٩٣) عن الإسلام قائلاً إنه ردئ وخاو وتافه[٤]. وقد قام أوزڤالد شبنجلر بأمثال هذه 'العمليات الذهنية' ببراعة وحماس أكبر كثيرًا، وكان كتابه **تدهور الغرب** (١٩١٨-١٩٢٢) يزخر بالحديث عن الشخصية المجوسية (التى يمثلها الشرقى المسلم) ويدعو إلى ما كان يسميه ''مورفولوچيا'' الثقافات أى تَشكُّلها وتغير أشكالها.

وأما ما كانت هذه الأفكار الخاصة بالشرق، والتى انتشرت على نطاق واسع، تعتمد عليه فكان الانعدام شبه الكامل للتقاليد الثقافية الغربية المعاصرة الخاصة بالشرق باعتباره قوة يحس بها الناس إحساسًا أصيلاً ويعرفونها خير المعرفة، فلقد كان الشرق، لأسباب عديدة واضحة، دائمًا ما يشغل مكان الكيان الأجنبى والشريك الضعيف الذى أُلحق بمعية الغرب إلحاقًا. وأما وعى الباحثين الغربيين بالشرقيين المعاصرين أو الحركات الفكرية والثقافية الشرقية، فكان مقصورًا على اعتبارهم واعتبارها إما ظلالاً صامتةً، وعلى المستشرق أن يبث فيها الروح ويدخلها عالم الواقع، وإما ضربًا من الطبقة العاملة ثقافيًا وفكريًا، التى تعود بالنفع على النشاط التفسيرى الأعظم الذى يقوم به المستشرق، واللازمة له فى عمله باعتباره قاضيًا أرفع مكانًا، وعَلاَّمةً، وإرادةً ثقافية جبارة. وأنا أقصد أن أقول إن مناقشات الشرق كانت تتسم **بالغياب** الكامل للشرق، لكن المرء يحس بأن المستشرق وما يقوله **حاضران**، ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن الذى يمكّن المستشرق من الحضور هو الغياب الفعلى للشرق. وهذه الحقيقة - حقيقة الإبدال والإزاحة، ولابد أن ندعوها كذلك -

تمارس ضغطًا معينًا على المستشرق نفسه، بوضوح، وتضطره إلى اختزال الشرق فى عمله، حتى بعد أن خصص وقتًا طويلاً لشرحه وعرضه. هذا وإلاَّ فكيف نفسر أنماط الأعمال العلمية الكبرى التى ننسبها إلى يوليوس ڤيلهاوزن، وإلى ثيودور نولدكه، وتلك الأقوال التى يسودها التعميم والسطحية وتحتقر احتقاراً شبه كامل مادة الموضوع الذى اختارته؟ وهكذا فإن نولدكه يعلن فى عام ١٨٨٧ أن حاصل مجموع عمله كمستشرق كان تأكيد ''نظرته التى لا تُعْلِى من شأن'' الشعوب الشرقية[٥]. وكان نولدكه، مثل كارل بيكر، مولعًا بالتراث اليونانى، وكان السبيل الغريب لإظهار حبه لليونان يتمثل فى إظهار نفوره الفعلى من الشرق، وإن كان الشرق فى الواقع موضوع دراسته العلمية.

ولدينا دراسة للاستشراق تتميز بقيمتها البالغة وذكائها الخارق، وهى الدراسة التى أعدها چاك ڤاردنبرج بعنوان **الإسلام فى مرآة الغرب**، والتى يفحص فيها عمل خمسة من الخبراء المهمين باعتبار أنهم الذين صنعوا صورة معينة للإسلام. وصورة المرآة الاستعارية التى يستخدمها ڤاردنبرج فى وصف الاستشراق فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين صورة موفقة. فهو يقول إنه وجد فى عمل كل من المستشرقين البارزين الذين درسهم رؤية مغرضة إلى حد كبير، بل وعدائية للإسلام فى أربع حالات من خمس، فكأنما كان كل منهم يرى فى الإسلام صورة منعكسة لضعفه الخاص المختار. وهو يقول إن كل باحث منهم يتميز بعلمه الغزير، وإن أسلوب مساهمته كان فريدًا، وإن المستشرقين الخمسة يمثلون فيما بينهم أقوى وأفضل جوانب تقاليد الاستشراق بصفة عامة فى الفترة من ثمانينيات القرن التاسع عشر حتى فترة ما بين الحربين العالميتين. ومع ذلك فإن التقدير الذى يبديه إجناز جولدتسيهار للتسامح الإسلامى إزاء الأديان الأخرى يبطله - فى رأى ڤاردنبرج - نفوره مما يسميه نزعة التشبيه بالإنسان عند محمد ﷺ، والطابع 'الخارجى' الزائد عن الحد لعلم التوحيد والفقه الإسلامى، ويقول إن اهتمام دنكان بلاك ماكدونالد بالورع والصحة المذهبية فى الإسلام يفسده ما كان يتصوره من اعتبار الإسلام بدعة مسيحية مارقة؛ ويقول إن فهم كارل بيكر للحضارة

الإسلاميـة جعله يرى أنها للأسف حضارة لم تتطور، وإن الدراسـات البالغة الدقة التى أجـراها س. سنوك هرجرونيى للتـصوف الإسـلامى (والذى كان يعتـبره جـوهر الإسلام) أدى به إلى إصـدار حكم بالغ القسـوة على مناحى قصوره المعوّقـة، وإن الاعتناق الفذ لعلم التوحيد، والعاطفـة الصوفية، وفن الشعر الإسلامى عند لويس ماسينيون جعله لا يغفر للإسلام ما يرى فيه عداءً متأصلاً لفكرة التـجسد الإلهى. وينتهى ڤاردنبرج إلى القول بأن الاختلافات الظاهرة فى مناهج هؤلاء الخمـسة أقل أهمية من اتفـاق آرائهم الاستشـراقية بشأن الإسلام ألا وهو الإيحاء المضمر بدونيته(٦).

وتتمـيز دراسة ڤاردنبرج بمزية إضافـية وهى أنها تبين كـيف كان هؤلاء الباحثـون الخمسة يتبعـون تقاليد فكرية ومنهجـية مشتركة تتـمتع بوحدة ذات طابع دولى حقـيقى. فلقـد تمكن الباحثـون فى هذا المجال منذ انعـقاد المؤتمر الاستـشراقى الأول فى عام ١٨٧٣ من مـعرفة بعـضهم البعض والإحـساس المباشر إلى حـد بعيد بوجود بعضهم البـعض. وأما الذى لا يؤكده ڤاردنبرج تأكيدًا كـافيًا فهـو أن معظم المستشـرقين فى أواخر القرن التاسع عـشر كانوا مرتبطين فيما بينهم كذلك بروابط سـياسية. فلقد تحول سنوك هرجرونيى من دراساته فى الإسلام إلـى العمل مستشـارًا للحكومة الهولندية لمسـاعدتها فى التعامل مع مستعمراتها الإندونيسية المسلمة، وكان الطلب كبيرًا وواسع النطاق على ماكـدونالد وماسينيون، باعـتبارهما خـبراء فى الشئون الإسـلامية، من جانب رجال الإدارة الاستعمارية، من شمال إفريقيا إلى پاكستان؛ وكما يقول ڤاردنبرج (ولو بإيجاز أشد مما ينبغى) فقد اشترك الباحثون الخمسة يومًا ما فى وضع رؤية مـحددة واضـحـة للإسلام كـان لهـا تأثيرها الكـبيـر فى الدوائر الحكوميـة فى شتى أرجاء العـالم الغربى(٧). وأما مـا ينبغى أن نضيـفه إلى ملاحظة ڤاردنبـرج فهـو أن هؤلاء الباحـثين كانوا يستكمـلون، أو يحاولون الوصول إلى الصيغة النهائية الدقيـقة للاتجاه إلى معالجة الشرق، منذ القرنين السادس عشر والسـابع عشر، لا باعتباره مشكلة أدبية فـحسب، بل -- كما يقول ماســون-أورسيل -- ''غاية مـؤكدة للاستيـعاب الكافى لقيمـة اللغات وقدرتها على النفاذ إلى الأخلاق والأفكار، استخلاصًا لأسرار التاريخ''(٨).

سبق لى أن تحدثت عن اعتبار الشرق وحدة متجانسة واستيعاب هذه الصورة عند كتاب يتسمون باختلافات بالغة عن بعضهم البعض، مثل دانتى وديربيلو. والواضح أن هذه الجهود تختلف عما أصبح - بنهاية القرن التاسع عشر - مشروعًا أوروبيًا جبارًا حقًا، وله جوانبه الثقافية والسياسية والمادية. ولم يكن المشروع الاستعمارى فى القرن التاسع عشر الذى يشار إليه بتعبير ''التزاحم على إفريقيا''، بمعنى التسابق للظفر بها، مقصورًا على إفريقيا وحدها، بطبيعة الحال، بل ولم يكن اختراق الشرق مجرد فكرة طارئة مفاجئة مثيرة خطرت للغرب بعد سنوات من الدراسة العلمية لآسيا، فالواقع أنه لا بد من التسليم بوجود خطوات كثيرة تتسم بطول المدى وبطء الحركة أدت إلى امتلاك الشرق، أى مكّنت أوروبا، أو مكّنت الوعى الأوروبى بالشرق من التحول من وعى يقوم على النصوص والتأمل إلى ظاهرة إدارية واقتصادية بل وحربية. وكان التغيير الجوهرى تغيرًا مكانيًا وجغرافيًا، أو قل إنه كان تغيرًا فى نوع الإدراك الجغرافى والمكانى فيما يتعلق بالشرق. فلقد كان التعريف القديم والذى ظل قائمًا قرونًا ''للشرق'' بأنه المكان الجغرافى الذى يقع شرقىّ أوروبا تعريفًا له جانب سياسى، وجانب مذهبىّ وجانب خيالى، ولم يكن يشى بوجود أى رابطة ضرورية بين الخبرة الفعلية بالشرق وبين معرفة ما هو شرقى، ولم يكن دانتى ولا ديربيلو يزعمان أى شىء بخصوص أفكارهما الشرقية عدا أنها تؤكدها تقاليد علمية طويلة (لا تقاليد 'وجودية' - أى قائمة على 'الوجود' فى الشرق). ولكنه عندما يناقش لين ورينان وبيرتون، والمئات الكثيرة من الرحالة والباحثين الأوروبيين فى القرن التاسع عشر، أحوال الشرق فإننا ندرك فورًا موقفًا أقرب للمعرفة الوثيقة، بل وأقرب لامتلاك الشرق وكل ما هو شرقى من مواقف هؤلاء. إذ كان المستشرقون 'يخترقون' المكان الجغرافى للشرق ويُعَدِّلونه ويمتلكونه، سواء فى الصورة الكلاسيكية التى كانت كثيرًا ما تتسم بالبعد الزمنى عندما يعيد المستشرق بناءها، أو فى الصورة الفعلية الدقيقة للشرق الحديث الذى عاش فيه المستشرق أو درسه أو تخيله. وأدى الأثر التراكمى لعقود من هذه السيادة الغربية الكاملة فى تناول

الشرق إلى تحويل الشرق من مكان أجنبى إلى مكان استعمارى. **أما إذا كان** الغرب قد نجح حقًّا فى اختراق الشرق وامتلاكه فلم يكن بالأمر المهم فى أواخر القرن التاسع عشر، بل كان الأمر المهم هو **كيف** كان البريطانيون والفرنسيون يشعرون أنهم نجحوا فى ذلك.

كان البريطانى الذى يكتب عن الشرق يتناول منطقة لا شك فى صعود نجم السلطة الإنجليزية وسطوعه الحقيقى فيها، حتى ولو كان الأهالى يبدون انجذابًا سطحيًّا لفرنسا ولطرائق التفكير الفرنسية، وكان ذلك ينطبق انطباقًا أكبر على الإدارى الاستعمارى البريطانى آنذاك، ولكن انجلترا كان لها وجود حقيقى على أية حال فى الشرق بصفته مكانًا فعليًّا، ولم يكن لفرنسا وجود إلا باعتبارها مصدر إغراء أهوج للشرقيين السُّذَّج. ولن نجد دليلاً على هذا الاختلاف النوعى فى الموقف إزاء المكان خيرًا ممَّا يقوله اللورد كرومر فى هذا الموضوع، وهو من الموضوعات الأثيرة لديه:

> إن أسباب تمتع الحضارة الفرنسية بدرجة خاصة من الجاذبية لأبناء آسيا وبلاد الشام واضحة جلية. والواقع أنها أشد جاذبية من حضارتى انجلترا وألمانيا، وهى كذلك أيسر محاكاة منهما. ولتقارنْ الإنجليزى الخجول المتحفظ، باقتصاره على صحبة اجتماعية محدودة، وميله إلى العزلة، بالفرنسى الفياض بالحيوية والميال إلى الاختلاط بأبناء الأمم الأخرى، والذى لا يعرف معنى لكلمة الخجل، والذى تراه فى غضون عشر دقائق قد عقد فيما يبدو صداقة حميمة مع أى شخص لا تزيد معرفته به عن المعرفة العارضة التى تصادف أن أقامها. إن الشرقى من أنصاف المتعلمين لا يدرك أن الأول يتمتع، على أية حال، بفضيلة الإخلاص، وأن الأخير كثيرًا ما يكون ممثلاً يلعب دورًا ما. فهذا الشرقى ينظر بفتور إلى الإنجليزى ويلقى بنفسه بين أحضان الفرنسى.

وبعد ذلك تتطور التلميحات الجنسية بصورة طبيعية إلى حد ما، فالرجل

الفرنسى يفيض بالبسمات، وحضور البديهة، والظرف، والأناقة، والرجل الإنجليزى يتسم بالكدّ، وبالنشاط والواقعية والدقة. وحجة كرومر تقوم، بطبيعة الحال، على الصلابة أو الرصانة البريطانية، على عكس الإغراء الفرنسى دون أن يكون لفرنسا أى وجود حقيقى فى الواقع المصرى. ويستمر كرومر فى عرض حجته قائلاً:

> هل ندهش إذن إذا عجز المصرى، بسبب ضحالته الفكرية، عن أن يدرك أن منطق الفرنسى يستند إلى أكذوبة من لون ما، أو إذا أظهر المصرى ميلاً إلى التألق السطحى للرجل الفرنسى مفضلاً إياه على الجد والنشاط غير الجذاب للإنجليزى أو الألمانى؟ وانظرْ أيضًا إلى الكمال النظرى للنظم الإدارية الفرنسية، وإلى دقة تفاصيلها، وإلى النصوص القانونية التى وضعها الفرنسيون، فيما يبدو، لمعالجة أية أوضاع طارئة، وقارنْ هذه المظاهر بالنظم الواقعية العملية الإنجليزية التى تضع القواعد اللازمة لعدد محدود من المسائل الرئيسية وتترك التفاصيل الكثيرة للسلطة التقديرية الفردية، وسوف تجد أن المصرى من أنصاف المتعلمين يفضل، بطبيعة الحال، النظم الفرنسية لأنها تقتصر على مظاهر خارجية أشد كمالاً وأيسر تطبيقًا. والمصرى يعجز أيضًا عن إدراك أن الإنجليزى يرغب فى وضع نظام يناسب الحقائق التى عليه أن يعالجها، وأما مصدر الاعتراض الرئيسى على تطبيق الإجراءات الإدارية الفرنسية فى مصر فهو أن الفرنسى يريد فى الغالب الأعم أن تتفق حقائق الواقع مع النظام الجاهز.

ولما كان لبريطانيا وجود حقيقى فى مصر، ولما كان ذلك الوجود - وفقًا لما يقوله كرومر - لا يهدف إلى تدريب الذهن المصرى بقدر ما يهدف إلى "تشكيل شخصية المصرى"، فإن مظاهر الجاذبية السطحية للفرنسيين أشبه ما تكون "بمفاتن مصطنعة إلى حد ما" لغانية من الغوانى، وأما الفضائل

البريطانية فهى أشبه بشمائل ''السيدة الوقور التى تقدمت بها السِّنُّ، والتى ربما تتحلى بقيمة أخلاقية أعظم، وإن يكن مظهرها الخارجى لا يصل إلى نفس المستوى الخلاب''(٩).

وتكمن خلف التضاد الذى يقيمه كرومر بين المُربِّية البريطانية الرصينة والغانية الفرنسية اللعوب مزية الوجود البريطانى فى الشرق، وأما ما يشير إليه كرومر من ''حقائق على [الإنجليزى] أن يعالجها'' فهى أشد تعقيدًا وأكبر أهمية من أى شىء قد يشير إليه الفرنسى 'الزئبقى' بسبب امتلاك انجلترا الفعلى لهذه الحقائق. وبعد عامين من نشر كتابه **مصر الحديثة** (فى عام ١٩٠٨) أصدر كرومر كتابه الذى يسهب الحديث فيه، من زاوية فلسفية، عن **الإمبريالية قديمًا وحديثًا**، قائلاً إننا إذا عقدنا مقارنة بين الإمبريالية الرومانية، بسياساتها القائمة صراحة على الاستيعاب والقمع، وبين الإمبريالية البريطانية بدت لنا الأخيرة أفضل، وإن كانت أضعف إلى حد ما، ويضيف قائلاً إن موقف البريطانيين يتميز بالوضوح اللازم فى بعض القضايا، حتى ولو كانت إمبراطوريتهم ''طبقًا لما يتميز به الطابع الأنجلوسكسونى من الغموض إلى حد ما بل وعدم الإتقان'' لم تستطع أن تحسم أمرها، فيما يبدو، فى اختيار ''الأساس الذى تقوم عليه -- هل تعتمد على الاحتلال العسكرى الشامل أم على مبدأ القومية [للأجناس المحكومة]''. ولكن ثبت آخر الأمر أن هذا التردد كان مسألة نظرية محضة، إذ إن كرومر قد اختار، واختارت بريطانيا معه، معارضة ''مبدأ القومية'' . وإلى جانب ذلك علينا أن نشير إلى أمور أخرى، منها أن بريطانيا لم تكن تنتوى التخلى عن الامبراطورية، ومنها كراهية التزاوج بين الإنجليز وبنات وأبناء الأهالى، وثالث هذه المسائل - وأهمها فى رأيى - هى أن كرومر كان يتصور أن الوجود البريطانى الإمبريالى فى المستعمرات الشرقية قد أحدث تأثيرًا باقيًا، ولا نقول كالطوفان المدمر، فى عقول الشرقيين ومجتمعاتهم. والاستعارة التى يعبر بها عن هذا التأثير تكاد تكون 'لاهوتية' ، إذ ما أقوى الصورة التى نشأت فى ذهن كرومر للتغلغل الغربى فى أراضى الشرق الشاسعة. فهو يقول ''إن البلد الذى تهب عليه

أنفاس الغرب المحمَّلة بالتفكير العلمى ذات يوم، وتترك فيه أثناء هبوبها أثرًا باقيًا، لا يمكن أن يظل على حاله السابق أبدًا"[١٠] .

ومع ذلك فلم يكن كرومر، فى مثل هذه الأقوال، بالمفكر الأصيل على الإطلاق. بل إن رؤاه وأساليب تعبيره عنها كانت 'عُمْلَةً' شائعة التداول بين زملائه فى المؤسسة الإمبريالية وبين المفكرين. ويصدق هذا الاتفاق فى الرأى بصفة خاصة على زملاء كرومر فى فترة حكم نائب الملك من أمثال كيرزون، وسويتنام، ولوجارد. وكان اللورد كيرزون بصفة خاصة يتكلم دائمًا اللغة الإمبريالية المشتركة والمختلطة، وكان أكثر صراحة من كرومر فى رسم صورة العلاقة بين بريطانيا والشرق باعتبارها علاقة امتلاك، ومن حيث تصور وجود مساحة جغرافية هائلة يمتلكها "سيدٌ" استعمارى ذو كفاءة. وقال فى إحدى المناسبات إنه لا يعتبر أن الامبراطورية "مسألة طموح" ، بل يعتبرها "أولاً وقبل كل شىء حقيقة تاريخية وسياسية واجتماعية عظمى". وقام فى عام ١٩٠٩ بتذكير المندوبين الذين حضروا اجتماع المؤتمر الصحفى الإمبريالى فى أوكسفورد "بأننا نتولى التدريب هنا، ونرسل إليكم حكامكم ومديريكم وقضاتكم، ومعلميكم ووُعَّاظكم ومحاميكم". وكان كيرزون، فى هذه الصورة التى تكاد تكون تعليمية للامبراطورية، يتصور أن لها مكانها الخاص فى قارة آسيا، وهى التى كانت، كما قال ذات يوم، "ترغم المرء على التوقف والتفكير":

> أحب أحيانًا أن أصور لنفسى هذا النسيج الإمبريالى العظيم فى صورة هيكل ضخم يشبه البناء الذى رسمه الشاعر تنيسون فى قصيدة "قصر الفن" ، وأتصور أساسه فى هذا البلد، حيث أرسته أيادى أبناء بريطانيا ولابد لها من الحفاظ عليه، ولكن أعمدته هى المستعمرات، وفوق هذا كله تسمو قبة آسيوية هائلة[١١].

وكان هذا التصور 'لقصر الفن' الذى وضعه تنيسون يشغل تفكير

كيرزون وكـرومر عندما أبديا الحمـاس معًا لعضـوية لجنة وزارية تشكلت عام ١٩٠٩ من أجل الدعوة إلى إنشاء مـدرسة للدراسات الشرقـية. وإلى جانب تعبـير كيـرزون عن الأسف لعدم إلمامه باللـهجات المحليـة التى كان يمكن أن تساعـده فى "جولاته الـظمآى" فى الهند، كـانت حجـته فى الدعـوة إلى الدراسات الشرقيـة تستند إلى كونها جزءًا من مسئوليـة بريطانيا تجاه الشرق. وفى سبتمبر ١٩٠٩ قال لمجلس اللوردات إن

> معرفتنا لا بـلغات شعوب الشرق فقط بل بعاداتـهم ومشاعرهم وتقاليدهم وتاريخهم ودينهم، وقدرتنا على أن نفهم ما يمكن أن يسمى عبقرية الشـرق، تمثل الأساس الأوحد الذى من المحتمل أن يمكّننا من الحـفاظ فى المسـتقبل على الموقع الـذى فُزْنا به، وكل خطوة نستطيع أن نتخذها لتدعيم ذلك الموقع لابد أن تعتبر جديـرة بنظر حكومة صـاحب الجلالة أو بمناقـشةٍ فى مـجلس اللوردات.

وفى المؤتمر الذى عـقـد حول هـذا الموضوع فى مـانْشَنْ هاوس بعـد خـمس سنوات، قام كيـرزون أخيرًا بوضع النقط على الحـروف، قائلاً إن الدراسات الشرقية ليست ترفًا فكريًّا، ولكنها

> التزام امبراطورى كبير، فأنا أرى أن إنشاء مدرسة مثل هذه [أى مدرسـة للدراسات الشـرقية - وهى الـتى أصبحت فـيمـا بعد مدرسة الدراســات الشرقية والإفـريقية بجامـعة لندن] فى لندن يمثل جـزءًا من الأثاث اللازم للإمـبراطـورية. إن أبناء جلدتنا الذين قضـوا بصورة مـا عددًا من السنين فى الشـرق، ويرونها أسعد سنوات حياتهم ويعـتقدون أن العمل الذى قمنا به هناك، مهما يبلغ حجمه، يمثل أرفع مسئولية يمكن إلقاؤها على كواهل الإنجليز، يشـعرون بوجود ثغـرة فى جهازنـا القومى وبأنه لابد بكل تأكيد من سد هذه الثغـرة، وبأن رجال الأعمال فى مدينة لندن الذين سوف يشاركون فى سدِّها بتقديم الدعم المالى أو أى

شكل آخــر من أشكال المعــونة النشطة والعــملية ســوف يؤدون واجبًا وطنيًّا نحو الإمبراطورية ويعززون القــضية والنوايا الحسنة بين أفراد البشرية(١٢).

وأفكار كيرزون عن الدراسات الشرقية مســتقاة، إلى حد كبير، وبصورة منطقيــة، من حصاد قــرن كامل من الإدارة البريطانيــة النفعيــة للمستعــمرات الشرقية والفلسفة الناشئة حولها. لقد كان تأثير بنثام وغيره من فلاسفة التفكير النفعى مثل چون ستيوارت مِلْ وأضرابه فى الحكم البريطانى فى الشرق (وفى الهند بصفة خــاصة) تأثيرًا بالغًا، كمــا أدى إلى التخلص من كل ما يزيد عن الحاجة من النظم وألوان التجديد. ولقــد بيَّن إريك ستوكس بأدلته المُقْنِعَةِ أن الفلسفة النفْعيَّة المرتبطة بتركة النزعات التــحررية والإنجيلية - بصفتها فلسفات الحكم البريطــانى فى الشرق - كانت تؤكــد الأهمية العــقلانيــة لوجود سلطة تنفيــذية قوية، مسلحــة بشتى المدونات القــانونية وقوانين العــقوبات، وبنظام للعقائد الخاصة بقضايا الحــدود وإيجارات الأراضى، وبقيام سلطة إمبراطورية تشرف على كل شىء ولا تــقبل الانتقــاص منها قط(١٣). كان حــجر الزاوية للنظام كله يتمثل فى معرفة الشرق معرفة ما تفتأ تخضع للتشذيب والتهذيب، حتى لا يؤدى التعجــيل بتقدم المجتمعــات التقليدية والتحول إلى مجــتمعات تجارية حديثة إلى فقدان أى جزء من السيطرة البريطانية الأبوية، أو إلى فقدان أى جزء من الدخل. ومع ذلك فإن كيرزون عندمــا أشار بعبارة ركيكة بعض الشىء إلى الدراسات الشــرقية باعتــبارها "الأثاث اللازم للامبراطورية" كان يقدم صــورة ثابتة للمعــاملات الجارية التى مكنــت الإنجليز والأهالى من أداء عملــهم واحتفــاظ كل جانب بموقــعه. فلقــد أصبح الشــرق، منذ أيام وليم جونز، المكــان الذى تحكمه بريطانيــا والموضوع الذى تعــرفه، وهكذا اكــتمل التوافق بين الجغرافــيا والمعرفة والسلطة، مع استمرار بــريطانيا فى اتخاذ موقع السيادة دائمًا. وكان القول بما قاله كيرزون ذات يوم، أى بأن "الشرق جامعة لا يحصل الطالب فيها على درجته الجامعية أبدًا"، تعبيرًا آخر عن أن الشرق يتطلب الوجود البريطانى فيه إلى الأبد تقريبًا.

ولكن بعض الدول الأخرى، وكان من بينها فرنسا وروسيا، كانت تمثل تهديدًا دائمًا (وربما كان هامشيًّا) للوجود البريطاني. وكان كيرزون، بالتأكيد، يدرك أن جميع الدول العظمى كانت تشارك بريطانيا مشاعرها تجاه الشرق. كان تحويل الجغرافيا من مادة "مُمِلَّة متحذلقة" - وهما الصفتان اللتان أطلقهما كيرزون على الجوانب التى تخلصت منها الجغرافيا باعتبارها دراسة أكاديمية - إلى "أشد العلوم تحررًا من القيود القومية" يؤكد، على وجه الدقة، ذلك الولوع الغربى الجديد الواسع الانتشار. وكانت لدى كيرزون أسبابه التى دفعته إلى أن يقول للجمعية الجغرافية، التى كان يرأسها، فى عام ١٩١٢ إن

> ثورة مطلقة قد قامت، لا فى طريقة ومناهج تدريس الجغرافيا، بل فى التقدير الذى تحظى به الآن من الرأى العام، فنحن نعتبر المعرفة الجغرافية اليوم من مقومات المعرفة بصفة عامة، فالجغرافيا وحدها هى التى تساعدنا على تفهم عمل القوى الطبيعية الكبرى، وتوزيع السكان، ونمو التجارة، واتساع الحدود القومية، وتطور الدول، والمنجزات الرائعة للطاقة البشرية فى شتى تجلياتها.
>
> إننا ندرك أن الجغرافيا خادمة التاريخ... والجغرافيا أيضًا من العلوم الشقيقة للاقتصاد والسياسة؛ ويعرف كل من درس الجغرافيا منّا أنه حالما ينحرف عن المجال الجغرافى يجد نفسه وقد عبر حدود الجيولوجيا، وعلم الحيوان، وعلم الأجناس، والكيمياء، والفيزياء، بل وجميع العلوم التى تتصل بصلة القرابة (للجغرافيا) تقريبًا. ونحن على حق إذن حين نقول إن الجغرافيا من أول وأهم العلوم، وأنها جزء من المعدات اللازمة للتصور السليم للمواطَنَة، وملحق لا غنى عنه لما يحتاجه الرجل العامل فى الحياة العامة[١٥].

كانت الجغرافيا تمثل، أساسًا، الدعامة المادية للمعرفة بالشرق، بمعنى أن جميع

الخصائص الكامنة التى لا تتغير للشرق تقوم على طبيعته الجغرافية وتضرب بجذورها فيها. وهكذا نرى أن الشرق الجغرافى، من ناحية، 'يغذى' سكانه ويضمن صفاتهم الأساسية ويحدد طابعهم الخاص، ومن ناحية أخرى يطلب من الغرب الاهتمام به، حتى ولو كان الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب، وهى من تلك المفارقات التى كثيرًا ما كشفت عنها المعرفة المنظمة. وأما ما كان كيرزون يعنيه بتحرر الجغرافيا من القيود القومية فهو أهميتها 'العالمية' للغرب كله، وهو الذى كانت علاقته بسائر العالم علاقة طمع صريح فيه. ومع ذلك فقد تكتسى الشهية الجغرافية ثوب الحياد الأخلاقى 'للواقع المعرفى'، أى الدافع الذى يحفز الإنسان إلى اكتشاف مكان ما أو الكشف عنه والاستقرار فيه، ونحن نجد نظيرًا لذلك فى اعتراف مارلو فى رواية قلب الظلام التى كتبها جوزيف كونراد بأنه يعشق الخرائط، وهو يقول:

> ربما قضيت ساعات أتأمل أمريكا الجنوبية أو إفريقيا أو أستراليا فأنسى نفسى فيما يغمرنى به الاكتشاف من أمجاد. وفى ذلك الوقت كانت خريطة الأرض مليئة بالفجوات، فإذا شاهدتُ 'فجوةً' ذات إغراء خاص (وإن كانت جميعًا تبدو مغرية) وضعتُ أصبعى عليها وقلت 'عندما أكبر سوف أذهب هناك'[١٦].

وقبل أن يقول مارلو هذا الكلام بنحو سبعين عامًا، لم يكن لامارتين يجد ما يدعو للقلق إن كانت تلك 'الفجوة' البادية على الخريطة عامرة بالسكان من أبنائها أم لا، بل ولم يخطر ببال إمير دى ڤاتيل، البروسى السويسرى الذى كان حجة فى القانون الدولى، أىُّ تحفُّظ من الناحية النظرية حين دعا الدول الأوروبية فى عام ١٧٥٨ إلى امتلاك الأراضى التى لا تسكنها إلا قبائل رُحَّل وحسب[١٧]. كان المهم هو إعلاء شأن الغزو الصريح بتحويله إلى فكرة، أى تحويل شهية الحصول على المزيد من الحيز الجغرافى إلى نظرية عن العلاقة بين الجغرافيا من ناحية وبين الشعوب المتحضرة أو غير المتحضرة من ناحية أخرى. ولكن الفرنسيين ساهموا مساهمة متميزة فى هذه المحاولات العقلانية للتبرير.

فبحلول نهاية القرن التاسع عشر كان اتفاق الظروف السياسية والفكرية فى فرنسا قد بلغ الحد الذى أتاح للجغرافيا أن تصبح موضوعًا جذَّابًا لتزجية الوقت على المستوى القومى، وكذلك التأملات والمضاربات الجغرافية، فلقد كان المناخ الفكرى فى أوروبا ملائمًا، ولا شك أن نجاحات الإمبريالية البريطانية كانت تفصح عن نفسها بأعلى صوت ممكن. ومع ذلك فقد كانت فرنسا ترى، مثلما كان المفكرون الفرنسيون الذين تعرضوا لهذا الموضوع يرون أن بريطانيا تحول، فيما يبدو، دون قيام فرنسا بدور إمبريالى، حتى ولو حقق نجاحًا نسبيًّا فحسب، فى الشرق، وكان المفكرون الفرنسيون، لا الشعراء والروائيون فقط، يُمَنُّون أنفسهم بقدر كبير من الأمانى السياسية الخاصة بالشرق، قبل نشوب الحرب ما بين فرنسا وبروسيا، وهاك، على سبيل المثال، ما يقوله سان مارك چيراردان، فى مقال كتبه فى مجلة **ريڤى دى ديه موند** بتاريخ ١٥ مارس ١٨٦٢:

> على فرنسا أن تعمل الكثير فى الشرق، فالشرق ينتظر منها الكثير، ومع ذلك فهو يَطْلُبُ منها أن تنهض بأكثر مما تستطيع النهوض به، إذ وضع فى أيديها من جديد، وعن طيب خاطر، مسئولية الاهتمام الكامل بمستقبله، وهو ما يعتبر خطرًا داهما على فرنسا وعلى الشرق معًا، فأما الخطر على فرنسا فيرجع إلى أن استعدادها لتولى أمر السكان الذين يتعرضون للمعاناة يعنى أن تتحمل فى أغلب الأحيان التزامات أكبر مما تستطيع الوفاء به، وأما الخطر على الشرق فيرجع إلى أن كل شعب ينتظر من الأجانب تحديد مصيره لن يعرف سوى زعزعة الأحوال، ولن يتمتع بالخلاص الذى تحققه الأمم لنفسها[١٨].

ولا شك أن دزرائيلى كان يمكن أن يقول عن أمثال هذه الآراء، على نحو ما قال أكثر من مرة، إن فرنسا ليست لديها سوى "اهتمامات عاطفية" بسوريا (وكانت سوريا تمثل الشرق الذى يكتب عنه چيراردان). وكان وَهْمُ "الشعوب التى تعانى" هو الذى استند إليه نابليون، بطبيعة الحال، عندما

حاول اكتساب تعاطف المصريين والحديث باسمهم وباسم الإسلام ضد الأتراك. وأما فى خلال الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات والستينيات من القرن التاسع عشر فقد كانت الشعوب التى تعانى مقصورة على الأقليات المسيحية فى بلاد الشام، ولا توجد وثائق تاريخية تثبت أن "الشرق" طلب من فرنسا إنقاذه. والأقرب إلى الواقع والحق أن نقول إن بريطانيا كانت تعترض سبيل فرنسا إلى الشرق، فحتى لو كانت فرنسا تشعر صادقةً بأى التزام تجاه الشرق (وإن كان بعض الفرنسيين يشعرون حقًّا بذلك) فلم يكن فى إمكان فرنسا أن تفعل شيئًا يذكر لعرقلة طريق بريطانيا إلى المساحة الهائلة من الأرض التى تسيطر عليها من الهند إلى البحر المتوسط.

وكان من أهم عواقب الحرب بين فرنسا وبروسيا عام ١٨٧٠ أن ازدهرت الجمعيات الجغرافية فى فرنسا ازدهاراً عظيمًا، وتجددت المطالبة القوية بحيازة المزيد من الأراضى. وفى نهاية عام ١٨٧١ أعلنت جمعية باريس الجغرافية أنها لم تعد تقصر جهودها على "التأملات العلمية" . بل إنها حثت المواطنين على ألا "ينسوا أن سيادتنا السابقة بدأت تتعرض للمزاحمة فيها فى اليوم الذى توقفنا فيه عن المنافسة... فى انتصارات الحضارة على الهمجية" . وفى عام ١٨٨١ قال جيوم دبنج، الذى تزعم ما أصبح يسمى بالحركة الجغرافية، "إن المُعَلِّم هو الذى انتصر" فى حرب عام ١٨٧٠، وكان يقصد بذلك أن الانتصارات الحقيقية كانت انتصارات الجغرافيا العلمية البروسية على التراخى الاستراتيجى الفرنسى. وكانت الصحيفة الرسمية للحكومة تخصص عددًا من بعد عدد للحديث عن فضائل (وأرباح) المكتشفات الجغرافية والمغامرات الاستعمارية، وكان فى وسع المواطن أن يتعلم من أحد أعدادها درسًا من دى ليسيبس عن "الفرص المتاحة فى إفريقيا"، ودرسًا من جارنييه عن "اكتشاف النهر الأزرق". وسرعان ما حلت "الجغرافيا التجارية" محل الجغرافيا العلمية، بسبب ما زعمه الكتاب من روابط تربط ما بين الاعتزاز القومى بالإنجاز العلمى والحضارى وبين دافع الربح البدائى إلى حد بعيد، وبحيث تعمل "الجغرافيا التجارية" على تدعيم المكاسب الإقليمية

الاستعمارية. وقال أحد المتحمسين لذلك "إن الجمعيات الجغرافية قد تشكلت لإبطال مفعــول التعويذة السحرية التى تغلنا بأصــفادها إلى شواطئ بلدنا" . وهكذا وُضعت المشروعات من شتى الأنواع للمــساعدة فى تحقيق هذا المطلب 'التحررى' ، وكان من بينها الاستعانة بالكاتب چول ڤيرن، وهو الذى كان "إنجازه الذى لا يكاد يصدق" - فيما قــيل - دليلاً على عمل الذهن الذى بلغ أعلى ذروة من ذرا التفكير المنطقى، وتكليفه برئاسة "حملة للاستكشاف العلمى فى شتى أرجاء العالم" ، إلى جانب وضع خطة 'لخلق' بحر جديد شاسع يقع مبــاشرة إلى الجنوب من ساحل شمال إفريقــيا، ومشروع "لربط" الجزائــر بالسنغال بالسكك الحــديدية - أو "بشريط مــن الفولاذ" كمــا كان أصحاب المشروع يطلقون عليه(١٩).

وكان جانب كبير من الحمــاس للتوسع، فى فرنسا فى الثلث الأخير من القرن التــاسع عشر، ثمرة للرغــبة الصريحــة فى تعويض فرنسا عن انتــصار بروسيــا عليها فى حرب ١٨٧٠ - ١٨٧١، وثمــرة لرغبة لا تقل أهمــية عن ذلك وهى مجــاراة الإنجازات الإمبــريالية البــريطانية. ولقــد بلغ من قوة هذه الرغبــة الأخيرة، وبلغ من اســتنادها إلى ذلك التراث العريق من المنافــسة بين انجلترا وفرنسا فى الشرق، أن شبح بريطانيا كان، فيما يبدو، 'يسكن' فرنسا - دون مبالغة - ويدفعها إلى محــاولة اللحاق ببريطانيا والتفوق عليها فى كل ما يتصل بالشرق. وعندما أعادت الجمعية الأكاديمية الفرنسية للهند الصينية فى أواخر السبــعينيات من القرن التــاسع عشر تحديد أهدافــها، رأت أنه من المهم "إدراج الهند الصينيــة فى مجال الاستــشراق" ولماذا؟ حتى تســتطيع تحويل منطقة كوشين الصــينية، وهى الجزء الجنوبى من ڤيتنام، إلى "منطقة هندية فرنسية". وكان العسكريون يعزون الافتقار إلى ممتلكات استعمارية كبيرة إلى تضافر الضــعف الحربى مع الضعف التجارى فى الحــرب مع بروسيا، ناهيك بتــفوق بريطانيــا الاستــعمارى الــواضح والذى طال أمده. وقــال أحد كــبار الجغرافيين، ويدعى لارونــسيير لونورى، إن "قوة التوسع للأجناس الغربية، وأسبابه الفائقة، وعناصره، ووجــوه تأثيره فى المصائر البشرية، من الدراسات

الجـمـيلة التى يمكن لمؤرخى المسـتـقـبل أن يقـومـوا بهـا". ولكن التـوسع الاستعمـارى من المحال تحقيقه إلا إذا أطلقت الأجناس البيـضاء العنان لولعها بالترحال، الذى يشهد بتفوقها الفكرى(٢٠).

ومن أمثـال هذه الأطروحات نبعت النظرة الشـائعة إلى الشرق باعتـباره مكانًا جغـرافيا ينتظر الغرس والتنمـية والحصاد، والحـماية. ومن ثَمَّ تكاثرت صور الرعاية الزراعية للشرق والإشارة الجنسية الصريحة إليه، وفيما يلى دفقة من دفقات التعبير التى تميز بها جابرييل شرم، كتبها عام ١٨٨٠ :

> فى اليـوم الذى ينتهى فـيه وجودنا فى الـشرق، ولا يزال للدول الأوروبيـة الكبرى الأخـرى وجـود فيـه، سوف تنتـهى تجارتنا فى البحر المتوسط، وينتهى مستقبلنا فـى آسيا، وتنتهى حركة المرور فى موانينا الجنوبية، **وسوف يجف نبع من أخصب منابع ثروتنا القومية**. (التأكيد من عندى) .

ويزيد مفكر آخـر يدعى لوروا-بوليو من التـفاصيل الموضـحة لهذه الفلسـفة قائلاً :

> يقوم أحد المجتمعات بالاستـعمار، عندما يكون قد حقق لنفسه درجة رفيعة من النضج والقوة، فينجب مجتمعًا جديدًا ويحميه ويوفر له الظروف الملائمة للنمو والتطور، ويساعد هذا المجتمعَ الجديدَ الذى ولده على بلوغ مرحلة الفحـولة. والاستعمار من أشد مظاهر الفسيولوجيا الاجتماعية تعقيدًا ودقة.

وقد أدت مـعادلـة 'التكاثر الذاتى' بالاسـتعـمار عند لوروا-بولـيـو إلـى الفكرة الخـبيثـة إلى حد مـا والتى تقول إن كل مـا يتمـتع بالحيويـة فى أحد المجتمعـات الحديثة "يتضخم من خـلال قذفه لنشاطه الفيـاض بالحيوية إلى خارجه". ومن ثم فهو يقول إن

> الاستـعمار قـوة انتشار شـعب من الشعوب؛ وهو طاقـته على التكاثر؛ **وهو يمثل تضـخـمـه وتكاثره مكانـيًّا**؛ وهو إخـضاع

الكون أو جانب شاسع فيه للغة ذلك الشعب وعاداته وأفكاره وقوانينه[٢١].

والقضية المطروحة هنا هى اعتبار أن المكان الذى تشغله المناطق الأضعف أو المتخلفة مثل الشرق يدعو الفرنسيين إلى الاهتمام به واختراقه وتلقيحه - أى، باختصار، استعماره. وهكذا فإن التصورات و'حالات الحمل' الجغرافية، سواء كان هذا التعبير مجازيًّا أو حقيقيًّا، تعنى إلغاء وجود الكيانات المنفصلة التى تحدها الحدود والتخوم. ولقد عرفت فرنسا من لا يَقِلُّون عن فرديناند دى ليسبس فى رؤاهم وقدرتهم على تنظيم الأعمال التجارية، ومن كانوا يعتزمون كسر القيود الجغرافية للشرق والغرب، من العلماء والإداريين والجغرافيين والوكلاء التجاريين الذين صبُّوا نشاطهم الدفاق فى الشرق المستكين والأنثوى إلى حد كبير، كما عرفت فرنسا الجمعيات الجغرافية التى كان عددها، وعدد أعضائها، يزيد مرة أو مرتين عن مجموع ما ظهر فى أوروبا منها، إلى جانب المنظمات القوية مثل لجنة آسيا الفرنسية، ولجنة الشرق، وكذلك الجمعيات العلمية، وعلى رأسها الجمعية الآسيوية، وهى التى ترسخ تنظيمها وترسخت عضويتها فى الجامعات والمعاهد والحكومة. وقد أدت كل هيئة من هذه الهيئات إلى أن اصطبغت الاهتمامات الفرنسية بالشرق بصبغة أقرب إلى الحقيقة الواقعة وأوسع نطاقًا: كان لابد من وضع حد لما يقرب من قرن كامل قضته فرنسا فيما كان يبدو لها ضربًا من الدراسة السلبية للشرق، وبدأت تتصدى لمسئولياتها 'عبر الوطنية'، أى التى تتجاوز حدودها القومية، فى العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

وقد استطاع الخصمان تسوية النزاع بينهما بأسلوب يكاد يتصف بالكمال وبطابع الاتساق الذى كان يميز أمثال هذه التسويات، فى المنطقة الوحيدة من الشرق التى كانت المصالح البريطانية والفرنسية تتداخل فيها تداخلاً حقيقيًّا، ألا وهى الدولة العثمانية التى كانت قد مرضت مرضًا لا شفاء منه. كان لبريطانيا وجود فى مصر وبلاد ما بين النهرين (العراق)، وأصبحت بفضل سلسلة معاهدات شبه وهمية مع الزعماء المحليين (الذين لا حول لهم ولا

طَوْل) تسيطر على البحر الأحمر، والخليج العربى، وقناة السويس، إلى جانب معظم الأراضى الواقعة ما بين البحر المتوسط والهند. وأما فرنسا فقد بدا أنها كُتب عليها أن تحوم حول الشرق، وأن تهبط فيه على فترات متباعدة لتنفيذ مشروعات تُكرر فيها نجاح دى ليسپس فى القناة، وكانت معظمها مشروعات سكك حديدية، مثل المشروع الذى وضعته لإقامة خط يربط سوريا ببلاد ما بين النهرين، ويمر فى منطقة خاضعة تقريبًا لبريطانيا. كما كانت فرنسا ترى أنها مسئولة عن حماية الأقليات المسيحية، مثل المارونيين، فى الشام، والكلدانيين، فى العراق، والنسطوريين، فى الدولة العثمانية. ولكن بريطانيا وفرنسا اتفقتا من حيث المبدأ على ضرورة تقسيم أراضى تركيا فى آسيا، عندما تحين اللحظة المناسبة. وكانت الدبلوماسية السرية قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها تعمل على تقسيم الشرق الأدنى إلى مناطق نفوذ أولاً، ثم إلى مناطق تحت الانتداب (أو تحت الاحتلال). وقد تشكل جانب كبير من هذه النزعة التوسعية الفرنسية فى أيام ازدهار الحركة الجغرافية وكانت تتركز فى الخطط الموضوعة لتقسيم الأراضى الآسيوية التابعة لتركيا، وازداد هذا التركيز إلى الحد الذى أدى إلى "انطلاق حملة صحفية باهرة" فى پاريس عام ١٩١٤ تحقيقًا لهذه الغاية[٢٢]، وفى انجلترا كُلِّفَتْ عدة لجان بدراسة السياسات الخاصة بأفضل الوسائل اللازمة لتقسيم الشرق والتوصية بتنفيذها. وبناءً على اقتراح إحدى هذه اللجان، وهى لجنة بَنْسِنْ، تشكلت فرق انجليزية فرنسية مشتركة، كان أشهرها الفريق الذى كان يرأسه مارك سايكس، وچورچ پيكو. وكانت فكرة التقسيم العادل للمناطق الجغرافية تعتبر أفضل قاعدة فى هذه الخطط التى كانت تمثل كذلك محاولات متعمدة لتهدئة المنافسة بين انجلترا وفرنسا. إذ إنه، كما ذكر سايكس فى إحدى المذكرات التى بعث بها:

> كان من الواضح . . . أن العرب سوف يقومون بثورة إن عاجلاً أو آجلاً، وأنه من الأفضل أن تسود العلاقات الطيبة بيننا وبين الفرنسيين حتى تصبح تلك الثورة نعمة لا نقمة . . .[٢٣]

ولكن مشاعر العداء استمرت، وأضيف إليها البرنامج الذى وضعه

ويلسون، وكان يمثل مصدر مضايقة، ويقضى بحق البلدان في تقرير مصيرها، إذ كان - على نحو ما أقر سايكس بنفسه - يطعن فى صحة الهيكل الكامل للمشروعات الاستعمارية والتقسيمية التى شاركت الدولتان فى وضعها معًا. وليس هذا السياق مناسبًا لمناقشة تاريخ الشرق الأدنى كله فى مطلع القرن العشرين (فهو مثار خلافات عميقة ويضل المرء فى شعابه) فى فترة البت فى مصيره، وهو الذى كانت تتولاه الدول الأوروبية، والأسر الحاكمة المحلية، وشتى الأحزاب والحركات القومية، ودعاة الصهيونية. وأما الذى يهمنا مباشرة فى هذا السياق فهو الإطار المعرفى الخاص الذى كان يُنظر فيه إلى الشرق، وتتصرف الدول الأوروبية من خلاله. إذ كان البريطانيون والفرنسيون يعتقدون ان لهم حقًّا تقليديًّا فى تحديد مصير الشرق الذى كانوا يرون أنه كيان جغرافى وثقافى وسياسى وسكّانى واجتماعى وتاريخى. ولم يكن الشرق فى أعينهم يمثل اكتشافًا مفاجئًا، أو مجرد حادثة تاريخية، بل منطقة تقع فى شرق أوروبا، وتتخذ قيمتها الرئيسية صورةً موحدة تحددت ملامحها من زاوية نظر أوروبية، وبصفة أخص من زاوية النظر التى تزعم لأوروبا دون غيرها - لما تتمتع به من علم وبحث وفهم وإدارة - الفضل فى أن جعلت الشرق ما أصبح عليه. ولقد كان ذلك هو الإنجاز الذى حققه الاستشراق الحديث، سواء كان ذلك عن غير قصد أو عن قصد، فالأمر لا يتصل بقضيتنا.

ولقد سلك الاستشراق منهجين رئيسين فى تقديم الشرق إلى الغرب فى مستهل القرن العشرين. كان الأول يتوسل بطاقات العلم الحديث على الانتشار، أى يعتمد على جهار النشر فى المهن العلمية، فى الجامعات، والجمعيات المهنية، والمنظمات الكشفية والجغرافية، وصناعة نشر الكتب والمطبوعات. وكانت هذه جميعًا تبنى ما تبنى، كما رأينا، على أساس المكانة الرفيعة الموثوق بها للرواد من الباحثين والرحالة والشعراء، وهم الذين أدت رؤاهم التراكمية إلى تشكيل الصورة التى تمثل جوهر الشرق، وأما الصورة المذهبية العقائدية لذلك الشرق فهى التى أَطْلَقَتُ عليها تعبير الاستشراق

الكامن. وكان كل من يـريد أن يقول قولاً يتـمتع بأى قدر من الأهمـية عن الشرق، يجد فى الاستشراق الكامن مصدرًا لطاقـة تعبيرية يمكنه استخدامها، أو بالأحرى حشـدها، وتحويلها إلى 'خطاب' معقول يلائم المناسـبة العملية الطارئة. وهكذا فـعندما تحدث بـلفور عن "الشرقى" فى مجلس العـموم البريطانى عام ١٩١٠، كان يعتمد ولا شك على تـلك الطاقات التعبيرية لِلُغَة عـصره الشـائعـة والمقبـولة عـقـلانيًّا، وهى التى كانت تـتيح إطلاق اسم "الشرقى" على شيء ما والحديث عنه دون المخاطرة بالوقوع فى غموض أكثر مما ينبغى. ولكن الاسـتشراق الكامن، شـأنه شأن جميـع الطاقات التعبـيرية وضروب 'الخطاب' التى تتيحها، كان فى أعمـاقه محافظًا إلى حد بعيد، أى يحاول جهد الطاقة الحفاظ على ذاته. كان ينتقل من جيل إلى جيل، باعتباره جانبًا من جوانب الثقافة، وباعـتباره لغة خاصة بظاهرة من ظواهر الواقع مثل الهندسة أو الفيزياء. وكان الاستشراق يرهن وجوده لا بانفتاحه أو مدى تقبله للشرق بل بـاتساقه الداخلى والمتـكرر بشأن إرادة التسلط عـلى الشرق، وهى الإرادة التى كانت من مقوماته. وهكذا تمكن الاستشراق من البقاء، وكتبت له النجاة مـن الثورات والحروب العالمية والتمزق الفعلى للامبراطوريات.

وكان المنهج الثانى الـذى قدم الاستشراق به الشـرق إلى الغرب من ثمار حالة من حالات التلاقى المهم. فلقد كان المسـتشرقون على مدى عقود طويلة يتحدثون عن الشرق، فـيترجمون النصوص، ويشـرحون الحضارات والأديان والأسر الحاكمة والثقـافات والعقليات، باعتبارها جميعًـا موضوعاتٍ أكاديميةً يحجبها عن أوروبا طابعُها الأجنبى الذى لا مثـيل له. كان المستشرقُ خبيرًا، مثل ريـنان ولين، وظيفـته فى المجـتمع أن يفـسر الشرق ويـوضحه لزمـلائه المواطنين. وكـانت العلاقـة بين المستـشرق والشـرق علاقـة استكشـافيـة فى جوهرها، فكان المستشـرق يواجه حضارة أو أثرًا ثقـافيًّا نائيًا لا يكاد يُفهم، وكان يحاول فى بحـثه العلمى تقليل الغموض الذى يشـوب تلك الحضارة أو ذلك الأثر الثقافى عن طريق التـرجمة، أو بالتصوير المتعـاطف، بحيث يُفهم 'الموضوع' الذى يستعـصى على الإدراك. ولكن المستشرق كـان يظل دائمًا

خارج الشرق، ويظل الشرق، مهما يبلغ نجاح المستشرق فى تيسير فهمه فى الظاهر، خارج نطاق الغرب. وكان التعبير عن هذا الابتعاد الثقافى والزمنى والجغرافى يتخذ شكل استعارات تقوم على العمق، والسرية، والوعد الجنسى، إذ دخلت بعض العبارات إلى اللغة الشائعة مثل "خمار العروس الشرقية" أو "الشرق ذو الأسرار التى لا تُكتنه".

ومع ذلك، فقد كانت المسافة التى تفصل الشرق عن الغرب آخذة فى التضاؤل فى القرن التاسع عشر، وهو ما يكاد يمثل مفارقة من لون ما. إذ إن ازدياد حالات التلاقى التجارى والسياسى والوجودى بين الشرق والغرب (بالصور التى ناقشناها حتى الآن) أدى إلى نشوب توتر بين العقائد الجامدة للاستشراق الكامن وما يدعمها فى الدراسات الخاصة بالشرق "الكلاسيكى"، وبين ما جاء به الرَّحَّالَةُ والحُجَّاجُ والسياسيون وما أفصحوا عنه من ملامح الشرق الحديث، الواضح الحاضر. وفى لحظة ما، ومن المحال القطع فى موعد وقوعها بدقة، أدى هذا التوتر إلى تلاقى هذين النمطين من أنماط الاستشراق. وأظن ظنًّا أن التلاقى قد وقع عندما قام المستشرقون، ابتداءً بساسى، باسداء المشورة إلى الحكومات فيما يتعلق بأحوال الشرق الحديث، فاكتسب الدور الذى يضطلع به الخبير، بسبب حصوله على تدريب خاص ومؤهلات خاصة، بُعْدًا إضافيًّا: ولنا أن نعتبر أن المستشرق أصبح الأداة الخاصة التى تتوسل بها السلطة الغربية فى محاولة رسم سياساتها تجاه الشرق. وهكذا كان كل زائر أوروبى متعلم (وغير المحيط بعلم فياض) للشرق يرى أنه يمثل الغربى الذى استطاع النفاذ إلى ما يكمن خلف أغشية الغموض وغلالاته. ويصدق هذا بوضوح على بيرتون، ولين، وداوتى، وفلوبير، وجميع الشخصيات الرئيسية التى ناقشتُها إلى الآن.

واكتسبت مكتشفات الغربيين عن الشرق الحديث الواضح طابع الإلحاح والعجلة، وهو الذى صاحب اتساع الأملاك الغربية فى الشرق. وهكذا كان التعريف الذى يضعه الباحث المستشرق لما يمثل الشرق "فى جوهره" يُقابَلُ أحيانًا بالنقض، وإن كان يلقى التأييد فى حالات كثيرة بعدما أصبح الشرق

فى الواقع التزامًا إداريًا فعليًا. ولا شك أن نظريات كرومر عن "الشرقى" - وهى النظريات التى استقاها من الأرشيف الاستشراقى التقليدى - قد صادفت وقائع كثيرة تؤكد صحتها عندما تولى حكم الملايين من الشرقيين فى الواقع الفعلى. وهذا يصدق بالدرجة نفسها على خبرة الفرنسيين فى سوريا وفى شمال إفريقيا، وغيرهما من المستعمرات الفرنسية، أو ما كان فى حكم المستعمرات. وأما أبرز صور التلاقى بين عقائد الاستشراق الكامن وبين خبرة الاستشراق السافر فلم تشهدها فترة مثل فترة تطلع بريطانيا وفرنسا إلى تمزيق الأراضى التابعة لتركيا فى آسيا نتيجة للحرب العالمية الأولى: كان رجل أوروبا المريض أى الدولة العثمانية يستلقى على منضدة العمليات استعدادًا للجراحة، ويكشف عن جميع مناحى ضعفه، وخصائصه، وحدوده المكانية أو الطبوغرافية.

وقد نهض المستشرق، بما يتمتع به من معرفة خاصة، بدور ذى أهمية بالغة إلى أقصى حد فى هذه الجراحة. وكان قد سبق الإحساس بدوره الجوهرى باعتباره عميلاً سريًا من لون ما، يقوم بعمله داخل الشرق، عندما أرسلت بريطانيا الباحث إدوارد هنرى پامر إلى سيناء فى عام ١٨٨٢ لقياس مدى شيوع المعاداة لبريطانيا وإمكان استخدام الثورة العرابية لها. وقد قُتل پامر أثناء أدائه مهمته، ولكن حالته لم تكن سوى أشد الحالات إخفاقًا من بين حالات الكثيرين الذين قدموا خدمات مماثلة للامبراطورية، وهى التى أصبحت عملاً خطيراً مُرهقًا يُسْنَدُ إلى حد ما إلى "الخبراء" الإقليميين. وكان ذلك من أسباب تعيين د. چ هوجارث رئيسًا للمكتب العربى فى القاهرة أثناء الحرب العالمية الأولى، وكان مستشرقًا اشتهر بالكتاب الذى وضعه عن استكشاف الجزيرة العربية، ووضع له عنوانًا يلائمه وهو "اختراق بلاد العرب" (١٩٠٤)[٢٤]. كما لم يكن من قبيل المصادفة أن بعض الرجال والنساء، من جرترود بِلْ، إلى ت.أ. لورنس، وسانت چون فيلبى، وكلهم من خبراء المستشرقين، قد أرسلوا إلى الشرق باعتبارهم من عملاء الامبراطورية، ومن أصدقاء الشرق، وواضعى السياسات البديلة، بسبب

معـرفتهم الوثيقـة العميقـة بالشرق وبالشرقـيين. وكانوا يشكلون فيـما بينهم ''عُصْبة'' - وهى الصفة التى أطلقهـا عليهم لورنس ذات يوم - تربط ما بين أفرادها أفكار متناقـضة ووجوه شَبَه شـخصية: مثل النزعـة الفردية المتأصلة، والتعاطف مـع الشرق إلى درجة 'التوحُّد' الحدسى معـه، والحرص الشديد على فكرة أداء 'رسالة' شخصـية فى الشرق، و'غرابة الأطوار' المكتسـبة، والرفض النهـائى للشرق. وكـانت صورة الشـرق عند الجميع تقتصـر على الخبرة المبـاشرة الخاصة به. واتخـذ الاستشراق مـثلما اتخذت السبل العـملية للتصدى للشـرق لديهم صورتها الأوروبية النهـائية قبل اختفـاء الامبراطورية وتسليم تركتها لمرشحين آخرين للقيام بدور الدولة المسيطرة.

وأصحاب النـزعة الفردية من أمثـال هؤلاء لم يكونوا أكاديميين، ولكنهم انتفعوا، كمـا سوف نرى بعد قليـل، بالدراسة الأكاديمية للشرق، دون انتماء بأى معنى من المعـانى إلى الزمرة الرسميـة والمهنية للمستشـرقين الأكاديميين. ومع ذلك فلم يكن الدور الذى اضـطلعوا به يعنى الاسـتهانة بالاستشـراق الأكاديمى أو تقويضه بل إكسابه المزيد من الفعالية: كانوا ينحدرون فكريًّا من سلالـة مستشرقين مثل إدوارد لين وريتشارد بيرتون، من حيث نزعـة التعليم الذاتية والموسوعية لديهم، وأيضًا من حيث المعرفة شبه الأكاديمية بالشرق التى كانت تتـجلـى بوضـوح فـى تعامـلهم مـع الشرقيين أو الكتـابة عنهـم. وقـد استعـاضوا عن الدراسة المنهجـية للشرق (أى فى 'المقررات' الدراسية) بتـطوير الاستشراق الكامـن والإفصـاح عن عناصره، وهى التى كانت فى متناول أيديهم فى الثقـافة الإمبريالية للحـقبة التى عاشوا فيـها. وكان الإطار المرجعى لهم، فى الحدود التى كان لهم فيها إطار مرجعى، قد شكله دارسون من أمثال وليم مـيور، وأنتونى بيـڤان، ود.س مارجوليـوث، وتشارلز لَيَالْ، وأ.ج. براون، ور.أ. نيكولسون، وجى لوسترانچ، وأ.د. روص، وتوماس أرنولد، وهم الذين كـانوا ينحـدرون كـذلك من السـلالة الفكرية المبـاشـرة لإدوارد لين. وأما آفـاقهم الإبداعيـة فقد رسمـها أساسًـا معاصرهم الأشـهر رديارد كبلنج، الروائى والشاعر الذى أنشد أناشيده التى لا تنسى عن ''السيادة على أشجار النخيل والصنوبر'' معًا.

وكان الفـرق بين بريطانيا وفرنسا فى هذه المسـائل يتفق اتفاقًا كـاملاً مع تاريخ كل أمة منهـما فى الشرق، فلقد كـان للبريطانيين وجود فيـه، وكانت فرنسا تنعى فـقدان الهند والأراضى المؤدية إليها. وبحلول نهـاية القرن كانت سوريا قد أصـبحت المركز الرئيسى للنشاط الـفرنسى، وإن اتفقت الآراء على أن الفرنسيين لم يكونوا قادرين، حتى فى سوريا، على مجاراة البريطانيين فى نوعية 'العاملين' فيها ولا فى درجة النفوذ السـياسى. وقد تجلت المنافسة بين انجلترا وفرنسـا حول الحصول على أسلاب الدولـة العثمانية حـتى فى ميادين القتـال فى الحجـاز وفى سوريا وفى بلاد مـا بين النهرين أى العـراق، ولكن للمستشرقين وخبراء الشئون المحلـية من البريطانيين كانوا يتفوقون على نظرائهم الفرنسيين فى الذكاء وفى المناورات التكتيكية حتى فى هذه الميادين، على نحو ما أشار إليه الفطن الأريب إدموند بريموند[٢٥] . فباستثناء العبقريات الفرنسية العـارضة، مثـل عبقـرية لويس مـاسينيـون، لم يكن لدى الفرنسـيين نظراء للورنس أو سايكس أو بِـلْ، وإن كان لديهم إمپـرياليون ذوو عزم مـتين مثل إتيين فلاندان، وفرانكـلين-بوييون. فقد ألقى الكونت دى كـريساتى فى عام ١٩١٣ (وكان من أعلى الإمـپرياليين صوتًا) محـاضرة فى اجتماع للـتحالف الفرنسى بباريس أعلن فيها أن سوريا كانت تمثل الشرق الخاص بفرنسا، وأنها المكان الذى يضم المصالح الـسياسيـة، والأخلاقية، والاقـتصادية، لفـرنسا، وأضـاف أن هذه المصـالح لابد من الدفـاع عنها فى هـذا العصـر، "عصـر الغزوات الإمپريالية" . ومع ذلك فقد أشار كريساتى إلى أنه رغم تمتع فرنسا بوجود شركاتهـا التجارية والصناعية فى الشرق، ورغم التحـاق أكبر عدد من التلاميذ من أبناء الأهالى بـالمدارس الفرنسية، فإن فرنسا كـانت تتعرض دائمًا للمدافـعة والمزاحمة فى الشـرق، وللتهديد لا من بريطانيا فـقط بل أيضًا من النمسا وألمانـيا وروسيا. كانت حـجة كريساتى تقـول إنه إذا أرادت فرنسا أن تواصل الحيلولة دون "عودة الإسلام" فعليها أن تبسط سيطرتها على الشرق، وهى الحجة التى أيدها السناتور پول دومير[٢٦]. وقد تكرر الإعراب عن هذه الآراء فى مناسبات عديدة، والواقع أن فرنسـا نجحت دون الاستعانة بأحد فى شمال إفريقيا وفى سوريا بعـد الحرب العالمية الأولى، ولكن الفرنسيين كانوا

يشعـرون أنهم لم ينجحوا فى الإدارة العـملية الخاصة فـيما يتـعلق بالكيانات الناشئة لسكان الشرق وللمناطق التى تتمتع باستقلال نظرى فيه، وهو النجاح الذى كان الانجليز ينسبونه دائمًا لأنفسهم. وربما كان الفرق الذى يشعر به المرء دائمًـا، فى نهاية الأمـر، بين الاستـشراق الفـرنسى الحديث، والاسـتشـراق البـريطانى الحديث، يكمن فى الأسـلوب، فلقد كـانت التقـاليد الفـرنسيـة والبريطانية تشترك فى فحوى التعميمات الخاصة بالشرق والشرقيين، وبالحفاظ علـى التـمـيـيز بين الـشرق والغـرب، وتفضـيـل السـيطرة الغربيـة علـى الشـرق، ولكن الأسلوب يتفـرد من بين العناصر الكثيرة التى تمثل مـا اعتدنا تسميته "بالخبرة"، بكونه أوضح هذه العناصر، لأنه يمثل التـعبير 'الشكلى' عـن تأثير التقاليد والمؤسسـات والإرادة والذكـاء فـى مجموعة مـن الظروف الواقعيـة المحددة، كما يمثل نتيجة هـذا التأثير الـذى يعتبر صوغًا أو تشكيلاً لهـذه الظروف. وعلينـا الآن أن ننظر فـى هـذا ' العامل' البارز، الذى أدى إلـى إجراء تنقـيح حديث فـى الاستـشراق فى مطلع القـرن العشـرين فى بريطانيا وفرنسا.

ثانيًا

الأسلوب والخبرة والرؤية: الطابع الدنيوى للاستشراق

كانت صورة الرجل الأبيض التى رسـمها كيلنج فى قصائد كـثيرة، وفى روايات مثل كيم، وفى عدد من العـبارات الشائعـة التى تحول كثـرتها دون اعتبارها ساخرة، أى لا تعنى ما تقول، صورة تمثل فكرة أو قناعًا أو 'أسلوبًا للوجود' ، ويبـدو أنها أفـادت كثـيرًا من البـريطانيين أثناء وجودهـم خارج بلادهم، إذ كـان لون بشرتهم يميـزهم تمـيزًا قـاطعًا، ويبـعث الطمـأنينة فى النفس، عن ' بحر' الأهالى المتلاطم، ولكن البـريطانى الذى كان يتنقل بين الهنود أو الإفريقيين أو العرب، كان يعلم علم اليـقين كذلك مدى انتمائه إلى الذخيـرة التجـريبية والروحـية لتقـاليد المسـئولية الإدارية الطـويلة الأمد عن الأجناس الملونة وإمكان استفادته منهـا. ولقد قصد كيلنج أن يكتب عن هذه

التقاليد، وعن أمجادها وصعوباتها، عندما كتب قصيدة احتفاء وتحية "للطريق" الذى سلكه الرجال البِيضُ فى المستعمرات:

والآن - هذا هو الطريق الذى يسلكه الرجال البِيضُ
عندما يذهبون لتطهير أرضٍ ما -
إن الحديد تحت أقدامهم، وكَرْمةُ الأعناب من فوقهم،
والبحر عن أيمانهم وشمائلهم.
لقد سلكنا ذلك الطريق - وإنه لمبتل وعاصف الرياح -
وفيه نهتدى بنجمنا المختار.
لسوف تسعد الدنيا إذا خطا الرجال البِيضُ
فى ذاك الطريق فى تكاتف متجاورين![٢٧]

أى إن أفضل وسيلة "لتطهير أرض ما" هى أن يتكاتف الرجال البيض تكاتفًا دقيقًا فى العمل، وهى إشارة إلى الأخطار الراهنة لـلمنافسة الأوروبية فى المستعمرات، وأما العجز عن تنسيق السياسات فمعناه أن الرجال البيض عند كپلنج على استعداد تام لخوض الحرب، إذ يقول إن الغاية هى "الحرية لأنفسنا والحرية لأبنائنا. فإذا لم تتوافر الحرية، خضنا الحرب". ومعنى هذا أن قناع القيادة الودودة الذى يلبسه الرجل الأبيض يكمن خلفه دائمًا استعداده الصريح لاستعمال القوة، لأن يَقْتُلَ ويُقْتَلَ، وأما ما يضفى الجلال على 'رسالته' فهو إحساسٌ ما بأنه وقف نفسه فكريًّا على تحقيقها، فهو رجل أبيض، لكنه لا يسعى لمجرد الربح، فالمفترض أن "نجمه المختار" أعلى مكانة من الكسب الدنيوى. ولا شك أن الكثير من الرجال البيض قد تساءلوا فى أحيان كثيرة عن القضية التى يحاربون من أجلها فى ذلك "الطريق المبتل والعاصف الرياح" ، ولا شك أن عددًا كبيرًا منهم أصابتهم الحيرة (ولا بد) إزاء السبب الذى جعل لون البشرة يؤهلهم لمكانة وجودية أرفع من سائر البشر ويمنحهم تسلّطًا كبيرًا على جانب كبير من المعمورة. ومع ذلك فإن بياض البشرة كان يمثل فى النهاية أمرًا لا يحتاج إلى التأكيد من عوامل أخرى، عند كپلنج وعند

الذين تأثروا بأفكاره وأقـواله. فالفرد يصـبح رجلاً أبيض لأن **وجوده** يقضى بأن **يكون** رجلاً أبيض، وأهم من ذلك أنه حين "يشرب تلك الكأس" ويحيا الحياة التى قـضى بها القدر الذى لا رَادَّ له فى "زمن الرجل الأبيض" ، لن يجد وقـتًا يكفى أى تأملات، لا جـدوى منها، عن الأصول أو الأسـباب أو المنطق التاريخى.

ومن ثم فإن بياض البشرة كان يمثل فكرة وحقيـقة واقعة، ويستتبع اتخاذ موقف عقلانى تجاه العالمين الأبيض وغير الأبيض، ويعنى - فى المستعمرات - التحدث بأسلوب خاص، والتصرف وفقًا لمجموعة محددة من القواعد، بل والإحسـاس بأحاسـيس معيـنة دون غيرها. وكـان يعنى أحكامًا وتقـييـمات وحركات مـعينة، إذ كان ضربًا من ضروب السلطة التى تدعـو الأجناس غير البيضاء بل والأجناس البـيضاء نفسها للخضوع أمامـها. وقد أصبح فى إطار المؤسسـات التى أنشأها (مثل حكومـات المستعمـرات، والهيئـات القنصلية، والشركات التـجارية) وسيلة للتعبيـر عن سياسات معينة تجـاه العالم ونشرها وتنفيذها، وكانت فكرة التمتع ببيـاض البشرة، التى تحولت إلى فكرة جماعية غير شخـصية، هى القوة السائدة فى هذه الوسيلة، وإن كـانت تسمح بدرجة معينة من الحرية الشخصية. وباختصار كان الانتماء إلى جنس الرجل الأبيض منهجًا عـمليًّا إلى حد بعيـد من مناهج الانتماء إلى العالـم، أو منهجًا من مناهج التـحكم فى الواقع واللغة والفكر. وهذا المنهج هو الـذى أتاح ظهور أسلوب محدد.

ولم يكن ظهور كـپلنج نفســه وليد المصادفـة، ويصدق هذا نفـسه على صورة الرجل الأبيض لديه، فـأمثال هذه الأفكار وأصحابهـا تنشأ من ظروف تاريخـية وثقافـية مـعقـدة، ويشترك اثـنان منها فى جـانب كبيـر من تاريخ الاستشراق فى القـرن التاسع عشر، ويتمثل أحدهما فى العـادة التى باركتها الثقافة، والتى تظهر فى استعمال تعمـيمات شاملة ينقسم العالم وفقًا لها إلى شتى الفئات الجماعـية، مثل اللغات والأجناس والأنماط والألوان والعقليات، بحيث لا تمثل كل فئة تسمية محايدة بقدر ما تمثل تفسيرًا يقوم على التقييم .

وخلف هذه الفئات يكمن التعارض بين جانبين اثنين: "ما ينتمى لنا" و"ما ينتمى لهم"، ويطغى الأول دائمًا على الأخير فيه (وقد يصل ذلك إلى درجة تحويل "ما ينتمى لهم" إلى مسألة يقتصر التحكم فيها على ما "ينتمى لنا").
ولم تقتصر عوامل دعم هذا التعارض على الأنثروبولوچيا، وعلوم اللغة والتاريخ ولكنها كانت تتضمن أيضًا، بطبيعة الحال، أطروحات داروين عن البقاء والانتخاب الطبيعى، إلى جانب عامل لا يقل عنها حسمًا، ألا وهو الكلام الطنان عن مذهب ثقافى رفيع يُعرف باسم المذهب الإنسانى. وأما ما منح كُتَّابًا مثل رينان وأرنولد الحق فى إصدار التعميمات عن الأجناس فقد كان يتمثل فى الطابع الرسمى لتبحرهم فى الثقافة المنهجية. (ولنقل) إن قيمنا "نحن" كانت قيمًا ليبرالية وصحيحة وتؤمن بالرأفة الإنسانية. وكانت تدعمها التقاليد الأدبية، والدراسات العلمية المستنيرة، والبحوث العقلانية، ولقد شاركنا "نحن" باعتبارنا أوروبيين (وذوى بشرة بيضاء) فى هذه جميعًا، فى كل مرة يُعلى الناس من شأنها ويتغنون بفضائلها. ومع ذلك فإن المشاركات الإنسانية التى تشكلت من خلال تكرار ذكر القيم الثقافية كانت تضم البعض وتستثنى البعض الآخر، إذ نرى فى كل فكرة عن الفن الذى أبدعناه "نحن" (وتولى قضيته أرنولد أو راسكين أو مِلْ أو نيومان أو كارلايل أو رينان أو جوبينو أو كونت) تشكيل حلقة أخرى من حلقات السلسلة التى تربطنا "نحن" بعضنا بالبعض، واستبعاد حلقة أخرى لا تنتمى إلينا. وحتى لو كان ذلك دائمًا من نتائج أمثال تلك الأقوال الطنانة، أينما وحيثما يذكر، فعلينا أن نتذكر أن أوروبا قد شهدت فى القرن التاسع عشر إقامة هيكل مهيب من العلم والثقافة، إن صَحَّ هذا التعبير، فى مواجهة اللامنتمين فعليًّا (كالمستعمرات والفقراء والمنحرفين) وكان دورهم فى الثقافة هو تحديد ما لا يصلحون هم له بتكوينهم الفطرى[٢٨].

وأما الظرف الآخر الذى يشترك فى رسم صورة الرجل الأبيض فيه مع نشأة الاستشراق فهو "المجال" الذى يتحكم فيه كل منهما، وهو الزاوية التى نرى منها كيف يستتبع مثل هذا المجال طرائق خاصة، بل وشعائر خاصة،

للسلوك **والتعلم والامتلاك**. **فالغربى** وحده، **على** سبيل المثال، هو الذى يستطيع أن يتكلم عن "شرقيين"، مثلما كان الرجل الأبيض هو الذى يستطيع أن يشير إلى "الملونين" أو الأجناس غير البيضاء، ويسميها بأسمائها. وكان كل قول يقوله المستشرقون أو أصحاب البشرة البيضاء (وكان التعبيران يحلاّن محل بعضهما البعض) يشير إلى المسافة التى من المحال تقليلها والتى تفصل الأبيض عن الملون، أو الغربى عن الشرقى. وإلى جانب ذلك كنت تسمع خلف أمثال هذه الأقوال أصداء تقاليد الخبرة والعلم والتعليم التى تحكم على الملون الشرقى أن يظل فى موقعه **موضوعًا يدرسه الأبيض الغربى**، بدلاً من العكس. فإذا كان المرء فى موقع السلطة -- كما كان كرومر، على سبيل المثال - رأى أن الشرقى ينتمى إلى نظام حكم يقوم على مبدأ محدد، وهو التأكد فحسب من عدم السماح للشرقى بالحصول على استقلاله وحُكْم نفسه فى يوم من الأيام. وكانت الحجة تقول إنه ما دام الشرقيون يجهلون الحكم الذاتى، فالأفضل لهم أن يظلوا كذلك، لأن فيه صالحهم.

ولما كان الرجل الأبيض يعيش مثل المستشرق فى موقع يقترب كثيرًا من 'خط التوتر' الذى يكفل 'استبعاد' الملونين، فقد كان يشعر أن واجبه يقضى بأن يكون دائمًا على استعداد لرسم حدود المنطقة التى يستعرضها وإعادة رسم هذه الحدود. وهكذا يتناوب وقوع الفقرات التى تتضمن سردًا وصفيًا، بصورة منتظمة، مع الفقرات التى تتضمن إعادة الإفصاح عن الحدود المرسومة والأحكام الصادرة عليها، وهى الفقرات التى تعترض مجرى السرد، وهذه من الخصائص التى تميز أسلوب الكتابة عند خبراء الشرق الذين كانوا يلبسون قناع الرجل الأبيض الذى رسمه كپلنج. وفيما يلى فقرة من رسالة كتبها ت. أ. لورنس إلى ڤ.و. ريتشاردز فى عام ١٩١٨:

> . . . كان العربى يجتذب خيالى. إنها الحضارة العريقة العريقة التى اكتسبت الصفاء بالتخلص من الأرباب المنزلية ونصف المظاهر البراقة التى يُعَجِّلُ المنزل لدينا باتخاذها. ومبدأ الخواء من الماديات مبدأ حسن، ويبدو أنه يتضمن كذلك ضربًا من

الخواء المعنوى. فتفكير العرب يَنْصَبُّ على اللحظة الحاضرة، وهم يحاولون الإفلات من الحياة دون اجتياز أزمات أو تسلق جبال، وهذا يعتبر، إلى حد ما إرهاقًا نفسيًّا ومعنويًّا، وسباقًا تدربوا عليه تمامًا، وعليهم فى سبيل تفادى الصعوبات أن يتخلصوا من كثير من الأثقال التى نعتقد أنها مُشَرِّفة ومهمة، ومع ذلك، ودون أن أشاركهم وجهة نظرهم على الإطلاق، أعتقد أننى أستطيع فهمها إلى الحد الذى يمكننى من النظر إلى نفسى، وإلى غيرى من الأجانب، من زاوية العرب الخاصة، ودون إدانة لها. أعرف أننى غريب عليهم، وسوف أظل غريبًا، لكننى لا أستطيع الاعتقاد بأنهم أسوأ حالاً، مثلما لا أستطيع أن أتحول وأكتسب أساليب حياتهم(٢٩).

ونجد منظورًا مماثلاً، مهما يبلغ اختلاف الموضوع قيد المناقشة فى الظاهر، فى الملاحظات التالية التى تبديها جرترود بِلْ:

ترى كم ألف سنة مرت على هذه الحال [أى على "حالة الحرب" التى يعيش فيها العرب] وسوف نجد الإجابة عند من يقرأون أولى السجلات القديمة للحياة فى أعماق الصحراء، فتاريخ هذه الحال يعود إلى تلك الأزمان، ولكن العربى لم يفلح على مر القرون فى استخلاص أى حكمة من خبرته. إنه لا يعيش فى أمان مطلقًا، ومع ذلك فهو يتصرف كما لو كان الأمن خبز يومه(٣٠).

وعلينا أن نضيف إلى هذه الكلمات ما يشرحها، ألا وهى الملاحظات التى تبديها الكاتبة بعد ذلك، وتتعلق فى هذه المرة بالحياة فى دمشق:

بدأت أرى، ولو دون وضوح، معنى حضارة مدينة شرقية عظيمة، وكيف يعيش الناس فيها وما يفكرون فيه؛ ولقد تمكنت من التوافق معهم. وأعتقد أن كونى إنجليزية ساعدنى كثيرًا. . . لقد ارْتَفَعَتْ مكانتنا فى العالم فى السنوات الخمس الماضية.

والاختلاف بالغ الوضوح. وأعتقد أنه يرجع إلى نجاح حكومتنا فى مصر إلى حد كبيـر... وهزيمة روسيا ترمز للكثير، وأظن أن السياسة القوية التى يتبعها اللورد كيرزون فى الخليج الفارسى وإزاء الهند ترمز إلى ما هـو أكثر بكثير، فـمن لا يعرف الشرق لن يدرك مدى ارتباط هذه العناصر كلها ببعضها البعض، وليس من قبـيل المبالغـة أن أقول إنه لو كـانت البعـثة الإنجليـزية قد أخفـقت فَرُدَّتْ على أعـقابهـا عند أبواب مدينة كـابول لما لقى السائح الإنجليزى غير الصدود والجفاء فى شوارع دمشق(٣١).

ونلاحظ فـورًا فى أمثال هذه الأقـوال أن لفظ "العربى" أو "العرب" يتسم بالانفصـال، وبطابع محدد، وباتساق ذاتى جماعى كـفيل بأن يمحو أية آثار لعرب أفـراد لكل منهم قصـة حياة تقـبل السرد. أما مـا اجتذب خـيال لورنس فكان وضوح العربى، بـاعتباره صورة وباعتـباره فلسفة مفـترضة (أو موقـفًا مفتـرضًا) تجاه الحـياة: ومع ذلك فإن لورنس يركـز فى الحالتين على العربى كأنمـا تبرز صورته من منظور شخصٍ غـير عربى 'يطهرها' من بعض عناصرها، ويحدد الطابع البدائى التلقائى للبساطة العربية، وهذا الناظر 'غير العربى' هنا هو الرجل الأبيض. ومع ذلك فإن 'الصفاء' العربى هنا يتفق فى عناصره الجـوهرية مع رؤى الشاعـر الأيرلندى الكبيـر و.ب. ييتس لبـيزنطه حيث نرى

ألسنة لهيبٍ لا يغذوه حطبْ
لا يوقده قدحُ الزند أو الفولاذْ
لا تُقْلِقُهُ عاصفةٌ بل لهبٌ يولد من لهبِ
تأتيه أرواح ينجبها الدم
وتغادره تعقيداتُ الغضب العارمْ(٣٢).

وهو 'صفاء' يرتبط بثبات العربى على الدوام، كـأنما لم يتعرض العربى ولم يخضع للتحولات التاريخية المعتادة. ومن المفارقات أن يبدو هذا العربى لعينى

لورنس فى صورة من 'استهلك' ذاته فى صموده الزمنى نفسه. وهكذا فإن لورنس يقول إن العمر المديد للحضارة العربية أدى إلى 'تصفية' العربى فأصبح لا يتضمن إلا صفاته الجوهرية، وإلى إنهاكه معنويًا فى غضون ذلك. ولا يتبقى لنا من ذلك إلا الصورة التى رسمتها بِلْ للعربى: صورة قرون من الخبرة بلا حكمة. وهكذا فالكيان الجماعى للعربى يخلو من أى كثافة 'وجودية' أو 'دلالية'، وهو يظل كما هو، باستثناء 'التصفية' المرهقة التى يذكرها لورنس، من أقصى "السجلات القديمة للحياة فى أعماق الصحراء" إلى أقصاها. ولنا أن نفترض إذن أنه لو شعر شخصٌ عربىٌّ بالفرح، أو حَزِنَ لوفاة طفله أو أحد أبويه، أو إذا خامره أى إحساس بمظالم الطغيان السياسى، فلابد أن تكون هذه الخبرات ثانوية بالقياس إلى الحقيقة المجردة، وغير المزخرفة، والصامدة، وهى كونه عربيًّا.

ولهذا الطابع البدائى وجود متزامن على مستويين، على الأقل، الأول هو مستوى تعريف العربى، وهو الذى يختزل حقيقته، والثانى هو (وفقًا لما يقوله لورنس وبِلْ) مستوى الواقع الفعلى، ولم يكن هذا التلاقى المطلق (للمستويين) وليد مصادفة محضة، إذ كان من المحال تحقيقه، أولاً، إلا من الخارج بفضل مفردات وأدوات معرفية ترمى إلى غايتين، إحداهما النفاذ إلى صلب المسألة، والثانية تجنب أى تشويش قد تتسبب فيه أحداث عارضة، أو ظروف طارئة، أو خبرة عابرة. ونرى ثانيًا أن ذلك التلاقى كان حقيقة تتفرد بأنها جاءت نتيجة تضافر المنهج مع التقاليد والسياسة. وقد قام كل من هذه العوامل، من زاوية معينة، بطمس الفوارق التى تميز بين النمط - الشرقى أو السامى أو العربى أو الشرق - وبين الواقع الإنسانى العادى الذى يعيشه جميع أبناء البشر، وهو ما كان الشاعر ييتس يشير إليه باسم "اللغز الجامح على الأرضية الحيوانية"، فكان الباحث الأكاديمى يرى أن النمط الذى يحمل عنوان "الشرقى" ينطبق على أى فرد شرقى يصادفه. وأدت التقاليد المُتَنَاقَلَةُ على مدى سنوات طويلة إلى تكوين 'قشرة' من الشرعية النسبية فوق كل إشارة إلى الروح السامية أو الشرقية، وكانت العقلانية السياسية تقول إن

''جميع العناصر يتصل بعضها بالبعض'' فى الشرق، كما جاء فى العبارة الرائعة التى قالتها بِلْ. وهكذا فإن الطابع البدائى كان راسخًا فى الشرق، بل كان نفسه هو الشرق، وهى الفكرة التى كان كل من يتناول الشرق أو يكتب عنه يُضطر للرجوع إليها، كأنما يرجع إلى محك خالد يتجاوز حدود الزمن أو الخبرة.

ولدينا مدخلٌ ممتاز لفهم انطباق ذلك كله على أصحاب البشرة البيضاء من العملاء والخبراء والمستشارين فى شئون الشرق، إذ لم يكن يهم لورنس وبِلْ إلا أن تنتمى إشاراتهما إلى العرب أو الشرقيين إلى أعراف مرجعية ويسهل إدراكها فى صوغ القضية، وهى أعراف قادرة على إدراج أى تفاصيل فرعية وثانوية تحت رايتها. ولكن فلنسأل، بقدر أكبر من التخصيص، من أين جاءت المفاهيم النمطية ''للعربى'' أو ''السامى'' أو ''الشرقى'' ؟

سبق أن ذكرنا كيف كان التعميم عن ''الشرق'' فى القرن التاسع عشر، وعند بعض الكُتَّاب مثل رينان ولين وفلوبير وكوسان دى بيرسيفال وماركس ولامارتين، يستمد قوته من الصور التى كان من المفترض أنها تمثل كل ما هو شرقى، وكان هؤلاء يرون أن كل ذرة من ذرات الشرق تفصح عن طابعها الشرقى، وقد بلغ ذلك حدًّا جعل صفة الشرقى تتغلب على أى مثال أو حادثة توازنها: فكان الإنسان الشرقى شرقيًّا فى المقام الأول وإنسانًا فى المقام الثانى. وكان مثل هذا التنميط الجذرى يتلقى الدعم الطبيعى من العلوم (أو من ضروب 'الخطاب' كما أحب أن أسميها) التى تتعقب الأصول والجذور وصولاً إلى مراتب الجنس البشرى، أو فئاته، التى كان من المفترض أن تقدم تفسيرًا - فى ضوء تاريخ تطور الأحياء - لموقع كل من ينتمى إلى الجنس البشرى. وهكذا نجح البعض فى إقامة فوارق أقرب إلى الصحة العلمية داخل بعض الفئات العامة شبه الشائعة على الألسن، مثل فئة ''الشرقيين'' ، وكانت معظم هذه الفوارق تقوم أساسًا على الأنماط اللغوية - مثل اللغات السامية، والدراڤيدية، وهى من فروع الهندية الأوروبية فى جنوب آسيا، والحامية -

ولكنها سرعان مـا استطاعت أن تأتى بأدلة أنثروبولوجية ونفسيـة وبيولوجية وثقافيـة تدعمها. وكـان مصطلح "السامية" عند رينان مثلاً يـعتبر تعمـيمًا لغـويًا، لكنه اسـتطاع فى يديه أن يكتسب شـتى الأفكار الموازية له من علوم التشريح والتاريخ والأنثروبولوچيا بل والچيولوچيا. وهكذا أصبح من الممكن استعمال مصطلح "السامية" دون اعتباره وصفًـا أو تسمية بسيطة، إذ إنه بدأ يطبق على أية مجـموعة معـقدة من الأحداث التاريخـية والسياسـية، بغرض اختزالها والوصول إلى "نواة" داخلها متـأصلة فيها وسابقـة عليها. وهكذا غدت فئة "السامية" فئة تتجاوز الزمن وتتجاوز الفرد، وتهدف إلى التنبؤ بأى سلوك "سامى" منفصل عن غيـره، استنادًا إلى جوهر "سامى" مفترض، كما تهدف أيضًا إلى تفسير جميع جوانب الحياة الإنسانية والنشاط البشرى فى ضوء عنصر "سامى" مفترض.

وقد يحار المرء فى تفسير السيطرة العـجيبة لأمثال هذه الأفكار التى تتسم بطابع 'تأديبى' نسبى على الثقافة الليبـرالية الأوروبية فى أواخر القرن التاسع عشر، إلا إذا تذكر أن جاذبية بعـض العلوم، مثل علوم اللغة والأنثروبولوچيا والبيولوچيا كانت ترجع إلى أنها علوم تجريبية لا تأملية أو مثالية. صحيح أن قول رينان بوجود لغـة سامية أمٌّ، مثل قول بوپ بوجـود لغة هندية أوروبية، كان يعتـمد على افتراضٍ وضـعه بنفسه، ولكنه كـان يعتبر افـتراضًا منطقـيًّا ومحتومًـا ما دامت هذه اللغة الأمُّ تمثل شكلاً أوليًا يستند إلى بيانات مـفهومة علميًّا وتقبل التحليل التـجريبى لبعض اللغات الساميـة المحددة. وهكذا فإن محاولة صـياغة نمط لغوى بدائى وأوَّلى (وكـذلك صياغة نمط ثقـافى ونفسى وتاريخى بدائى وأوَّلى) كانت تتـضمن أيضًا "محاولة لتحـديد إمكانية بشرية بدائية"[٣٣] تنبع منها، بصورة واحدة، نماذج سلوكية محددة إلى أقصى حد. ولكنه كـان من المحال إجـراء هذه المحـاولة لولا الإيمان بالتكامل بين العـقل والجسم -- من وجـهة نظر تجريبيـة كلاسيكية - وبأن العـوامل التى تتحكم فيهمـا معًا تتمثل أصلاً فى أية مجـموعة من الظروف الجغرافية والبـيولوجية وشبه التاريخية[٣٤]. ولم يكن أحد يستطيع أن يهرب من هذه 'المجموعة'،

كما إن أحدًا من الأهالى لم يكن يتمتع بالقدرة على اكتشافها أو معرفتها من خلال الاستبطان. وهكذا فإن هذه الأفكار التجريبية كانت تدعم ما يبديه المستشرقون من انحياز فى ولعهم بالآثار القديمة، فكانوا يشعرون، فى جميع دراساتهم للإسلام "الكلاسيكى" وللبوذية والزرادشتية، بأنهم يشبهون - إذا استعرنا اعتراف الدكتور كازوبون، إحدى الشخصيات الرئيسية فى رواية ميدلمارش للكاتبة جورج إليوت (١٨٧١ - ١٨٧٢) - "شبحًا لأحد القدماء، يتجول فى العالم ويحاول أن يرسم فى ذهنه صورة لما كان عليه، على الرغم من الدمار الذى أصابه ومن التغيرات المحيرة"[٣٥].

ولو كانت هذه الأطروحات عن الخصائص اللغوية والحضارية، والعنصرية آخر الأمر، مجرد جانب واحد من جوانب مناظرة أكاديمية بين العلماء والباحثين الأوروبيين، فربما استطعنا تجاهلها باعتبارها مادةً تصلح لمسرحية ذهنية غير مهمة، ولكن الواقع يقول إن الأفكار المطروحة فى هذه المناظرة، بل والمناظرة نفسها، كانت شائعة على نطاق بالغ الاتساع، إذ كانت "النظرية العنصرية التى يحفزها ارتفاع مد المشاعر القومية وانتشار الإمبريالية، ويدعمها عِلْمٌ ناقص أُسِئَ استيعابه، لا يكاد يطعن فيها أحد" فى ثقافة أواخر القرن التاسع عشر، كما قال ليونيل تريلينج[٣٦]. كانت نظرية الأجناس، والأفكار الخاصة بالأصول البدائية، والتصنيفات البدائية، والانحلال الحديث، وتقدم الحضارة، ومصير الأجناس البيضاء (أو الآرية)، والحاجة إلى أراضى المستعمرات - كانت جميعًا عناصر فى مزيج خاص من العلم والسياسة والثقافة يهدف دائمًا، وبلا استثناء تقريبًا، إلى رفع أوروبا أو رفع جنسٍ أوروبى ما إلى موقع السيادة على 'الأقسام' غير الأوروبية للبشرية. كما إننا نجد اتفاقًا عامًّا أيضًا على إحدى صور النظرية الداروينية، وهى صورة وافق عليها داروين نفسه، وتقول إن الشرقيين المحدثين يمثلون البقايا المنحطة لعظمة سابقة، وإنه من الممكن إدراك صورة حضارات الشرق القديمة أو "الكلاسيكية" فيما أتى به الانحطاط الحالى من ضروب الفوضى، وذلك بسبب عاملين لا ثالث لهما، أولهما (أ) أن الخبير ذا البشرة البيضاء المسلح

بتقنيات علمية بالغة الدقة قد قام بالغربلة وإعادة البناء، وثانيهما (ب) أن المفردات ذات المعانى العامة الشاملة (كالساميين والآريين والشرقيين) لا تشير إلى مجموعة من الأوهام بل إلى صفوف منتظمة من الفروق الموضوعية والمتفق عليها فيما يبدو. وهكذا كانت الإشارة إلى ما كان الشرقيون يقدرون عليه وما لا يقدرون عليه تجد دعمًا لها فى بعض "الحقائق" البيولوجية مثل تلك التى أفصح عنها ب. تشارلز ميتشيل فى دراسة عنوانها "نظرة بيولوچية إلى سياستنا الخارجية" (١٨٩٦) ومثل التى نجدها فى كتاب توماس هنرى هكسلى بعنوان "الصراع من أجل الوجود فى المجتمع البشرى" (١٨٨٨) وفى كتاب بنچامين كيد "التطور الاجتماعى" (١٨٩٤) وكتاب ب. كروزير "تاريخ التطور الفكرى على نهج المذهب الحديث للنشوء والارتقاء" (١٨٩٧ - ١٩٠١) وكتاب تشارلز هارفى "بيولوچيا السياسة البريطانية" (١٩٠٤)[٣٧] وكان المفترض أنه إذا كانت اللغات تختلف عن بعضها البعض على نحو ما قال به علماء اللغة، فإن من يستخدمون اللغة يختلفون اختلافات مماثلة، فى عقولهم، وثقافاتهم وإمكاناتهم بل وأجسامهم. وكانت هذه الفوارق تدعمها قوة الحقيقة الوجودية التجريبية، إلى جانب أدلة مُقْنِعة على هذه الحقيقة فى الدراسات الخاصة بالأصول والتطور والشخصية والمصير.

أما الذى علينا أن نؤكده فهو أن هذه الحقيقة الخاصة بالفوارق التى تميز الأجناس والحضارات واللغات بعضها عن البعض كانت تعتبر (أو تتظاهر بأنها) حقيقة جذرية لا يمكن اقتلاعها. وكان المعتقد أنها تضرب بجذورها فى الأعماق، فتزعم أنه لا مهرب من الأصول، ومن الأنماط التى لولا هذه الأصول ما نشأت، وأنها ترسم الحدود الحقيقية فيما بين البشر، وهى الحدود التى تُبنى عليها الأجناس والأمم والحضارات، كما كانت تُحَوِّلُ اتجاه النظر فتصرفه عن الحقائق الإنسانية مثل الفرح والمعاناة والتنظيم السياسى وترغم الناظر على الرجوع إلى الأعماق حيث الأصول التى لا تتغير ولا تتبدل. ولا يستطيع العَالِمُ أن يهرب فى بحثه من هذه الأصول مثلما لا يستطيع الشرقى

أن يهرب من ''الساميين'' أو ''العرب'' أو ''الهنود'' الذين ينتمى إليهم انتماءً يفسره واقعه الراهن، وهو الواقع المنحط المتخلف الرازح تحت الاستعمار، والذى يحكم عليه بالاستبعاد (والاختفاء) لولا قيام الباحث ذى البشرة البيضاء بتقديمه فى صورة تعليمية.

كانت مهنة الباحث المتخصص تأتى بمزايا فريدة لصاحبها، ونحن نذكر أن إدوارد لين كان يستطيع الظهور بمظهر الشرقى مع الاحتفاظ بحياده العلمى (الموضوعى). وقد أصبح الشرقيون الذين درسهم يمثلون فى الواقع صورة الشرقيين لديه، فلم يكن يرى أنهم أشخاص حقيقيون فحسب بل كان ينظر إليهم أيضًا باعتبارهم موضوعات أثرية يعرضها ويناقشها، وكان ذلك المنظور المزدوج يشجع على تقديم مفارقة مصطنعة من لون ما. فلدينا من ناحية مجموعة من الناس الذين يعيشون فى الحاضر، ولدينا من ناحية أخرى صورة هؤلاء الناس - موضوع الدراسة - الذين أصبحوا ''المصريين'' أو ''المسلمين'' أو ''الشرقيين'' . ولا يستطيع إلا الباحث أن يرى ويتلاعب بالتفاوت ما بين المستويين. كان اتجاه المستوى الأول يتميز دائمًا بزيادة التنوع، ومع ذلك فإن هذا التنوع كان يتعرض، بصفة دائمة أيضًا، لقيود وضغوط انتهت به إلى الرجوع إلى ما هو ' أعمق' ، من ' أصول' و'جذور' اتخذت صورة التعميم. وهكذا أصبح المستشرقون يُرجعون كل مثالٍ حديثٍ للسلوكِ من جانب الأهالى (فى الشرق) إلى ما يُعتبر 'الأصل' الذى ينتهى إليه، وهو الذى كانت قوته تزداد فى غضون ذلك. وكان هذا اللون من ''الإرجاع'' يمثل منهج البحث الاستشراقى على وجه الدقة.

كانت قدرة إدوارد لين على تناول المصريين باعتبارهم بشـرًا لهم حضور راهن وباعتبارهم، فى نفس الوقت، أمثلة تؤكد صحة وجود نوع خاص متفرد من البشر من الدَّوَالِّ الخاصة بمبحث الاستشراق وبالآراء الشائعة عن المسلمين أو الساميين من أبناء الشرق الأدنى. كان الساميون الشرقيون خير من يُمكِّن المستشرق من مشاهدة الحاضر والأصل معًا، إذ أصبح من أيسر اليسير تفهم اليهود والمسلمين، باعتبارهم موضوع دراسته، بسبب أصولهم 'البدائية'،

وكان ذلك (ولا يزال إلى حد ما) حجر الزاوية فى الاستشراق الحديث. كان رينان يعتبر الساميين نموذجًا لتوقف التطور والنمو، وأصبح ذلك يعنى، من زاوية التطبيق العملى، أنه كان من المحال على المستشرق أن يُسَلِّم بقدرة أى سامىٍّ حديث مهما يكن إيمانه بأنه حديث، على تخطى المسافة التى تفصله عن أصوله، وهى الأصول التى تتحكم فى تنظيم حياته. وكانت هذه القاعدة 'التطبيقية' تسرى على المستويين الزمانى والمكانى معًا، بحيث لم يكن أحد يعتبر أن أى سامىٍّ يستطيع أن يتقدم فى الزمن بحيث يتجاوز التطور الذى حققه فى الفترة "الكلاسيكية"، أو أن يتحرر يومًا ما من البيئة الرعوية الصحراوية لخيمته وقبيلته. وهكذا كان من الممكن، بل من الواجب، إرجاع كل مظهر من مظاهر حياة "الساميين" الفعلية إلى الفئة البدائية التى تشرح ذلك المظهر ألا وهى فئة أو مرتبة "الساميَّة".

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، كان هذا النظام المرجعى قد ازدادت قوته التنفيذية زيادة هائلة، وأعنى به النظام الذى يتيح إرجاع كل حالة من حالات السلوك الفعلية المنفصلة، بعد اختزالها، إلى عدد صغير من الفئات "الأصلية" التى تشرح تلك الحالة وتوضحها، وكانت مكانته فى الاستشراق معادلة لمكانة البيروقراطية فى الإدارة العامة فى 'مؤسسات' الدولة حيث تُعتبر 'المؤسسة' أكبر فائدة من المَلَفَّات الفردية، وحيث ترجع أهمية الفرد قطعًا، وفى المقام الأول، إلى أنه السبب فى وجود الملف فى 'المؤسسة'. ولابد أن نتخيل أن عمل المستشرق يشبه عمل الموظف الكتابى الذى يقوم بوضع ضروب بالغة التنوع من الملفّات فى خزانة ضخمة تحمل عنوان "الساميين". ولننظر إلى باحث مثل وليم روبرتسون سميث الذى استعان بالمكتشفات الحديثة فى علم الأنثروبولوجيا المقارنة، وأنثروبولوجيا الحياة البدائية، فجمع ما بين سكان الشرق الأدنى وكتب عن أواصر القرابة بينهم وعادات التزاوج لديهم، وشكل شعائرهم الدينية ومضمونها. وترجع قوة العمل الذى قام به سميث إلى وضوحه فى نزع الطابع الأسطورى، وبأسلوب جذرى، عن الساميين، فهو يرفع الحواجز 'الاسمية' التى أقامها الإسلام وأقامتها اليهودية

فى وجه العالم، ويستخدم فقه اللغات السامية، والأساطير السامية، وبحوث المستشرقين "فى بناء صورة افتراضية لتطور النظم الاجتماعية، تتميز باتساقها مع جميع الحقائق العربية". فإذا نجحت هذه الصورة فى الكشف عن جذور عقيدة التوحيد فى الديانة ' الطوطمية' الوثنية أو عبادة الحيوان، وهى التى سبقت الإسلام واليهودية، وإن كان تأثيرها لا يزال محسوسًا، كان الباحث قد وُفّق فى بحثه، وذلك، حسبما يقول سميث، على الرغم من أن "مصادرنا المحمدية تبذل قصارى جهدها لإلقاء لِثامٍ على جميع التفاصيل الخاصة بالأديان الوثنية القديمة"(٣٨).

كانت دراسة سميث للساميين تشمل عدة مجالات مثل اللاهوت والأدب والتاريخ، وقد أبدى فيها وعيه الكامل بالعمل الذى أنجزه المستشرقون (انظر، على سبيل المثال، الهجوم الضارى الذى شَنَّهُ سميث فى عام ١٨٨٧ على كتاب رينان **تاريخ شعب إسرائيل**) والأهم من ذلك أن دراسته كانت تهدف إلى المساعدة فى فهم الساميين المحدثين. وأعتقد أن سميث كان حلقة أساسية من حلقات السلسلة الفكرية التى تربط 'الخبير ذا البشرة البيضاء' بالشرق الحديث. ولم يكن من الممكن لولا سميث أن نجد بين أيدينا أى لون من ألوان ' الحكمة' الموجزة التى كان لورنس وهوجارث وبِلْ وغيرهم يقدمونها إلى العالم باعتبارها 'خبرة شرقية' . بل إن سميث نفسه، باعتباره باحثًا أثريًّا، لم يكن ليستطيع أن يتكلم بنصف ما كان يتكلم به من قوة مرجعية لو لم يستعن "بالحقائق العربية" استعانة مباشرة إلى جانب ما درسه من آثار الماضى. أى إن كتابته كانت تستمد ثقلها من الجمع بين " **فهمه**" للفئات البدائية وقدرته على إدراك الحقائق العامة التى تكمن خلف '**الشوارد**' العملية للسلوك الشرقى المعاصر. زد على ذلك أن هذا الجمع الخاص كان يبشر بأسلوب الخبرة الذى بنى عليه لورنس وبِلْ وفيلبى صيتهم الذائع.

ولقد قام سميث، مثل ريتشارد بيرتون وتشارلز داوتى من قبله، برحلات فى الحجاز ما بين عامى ١٨٨٠ و ١٨٨١، إذ كانت الجزيرة العربية ولا تزال

تشغل موقعًا متميزًا فى عين المستشرق، ولم يكن السبب يقتصر على أن المسلمين يعتبرون أن الإسلام يمثل المناخ النفسى لذلك المكان، بل كان يتجاوز ذلك إلى مظهر الحجاز الذى يوحى بالتخلف التاريخى المعادل للتخلف الجغرافى، وهكذا كان المستشرقون يعتبرون الصحراء العربية مكانًا يستطيعون إصدار الأحكام على ماضيه بالشكل (والمضمون) اللذين تتخذهما أحكامهم على حاضره. إذ تستطيع فى الحجاز أن تتكلم عن المسلمين، وعن الإسلام الحديث، والإسلام البدائى دون أن تحرص على التمييز بين هذه الموضوعات. وقد تمكن سميث من أن يضفى على هذه المفردات التى تفتقر إلى أى أسس تاريخية قدرًا من المرجعية الإضافية، بفضل دراساته السامية. والصوت الذى نسمعه فى تعليقاته يُنْبِئُ عن موقف باحث يُحكم معرفته بكل ما سبق الإسلام والعرب وبلاد العرب، إذ يقول:

> من خصائص الديانة المحمدية أن الشعور القومى برمته يكتسب مظهرًا دينيًّا، مثلما نجد أن الناس جميعًا، والأشكال الاجتماعية للبلد المسلم كلها ترتدى ثوبًا دينيًّا. لكنه من الخطأ أن نفترض وجود شعور دينى حقيقى فى أعماق كل ما يبرر وجوده باتخاذ شكل دينى. إذ إن عصبيات العربى تضرب بجذورها فى نزعة محافظة أعمق من إيمانه بالإسلام. ويتسم دين النبى بعيب كبير ألا وهو أنه يسمح، بسهولة، بظهور التعصب العرقى للذين ظهرت الدعوة بينهم أول ما ظهرت، وبأنه أظهر الحماية لعدد كبير من الأفكار الهمجية والبالية، والتى لابد أنّ محمدًا نفسه لم يكن يرى لها قيمة دينية، ولكنه تركها تدخل مذهبه تيسيرًا لنشر عقائده الإصلاحية. ومع ذلك فإن الكثير من العصبيات التى يتميز بها دين محمد، فيما يبدو لنا، ليس لها أساس فى القرآن[٣٩].

والضمير المتصل فى "لنا" فى الجملة الأخيرة، فى هذه القطعة ذات المنطق العجيب، يحدد تحديدًا صريحًا موقع الرؤية عند الرجل الأبيض. وهذا يسمح

"لنا" أن نقول فى الجملة الأولى إن الحياة السياسية والاجتماعية كلها "تكتسى" ثوبًا دينيًا (ومن ثم يمكن وصف الإسلام بأنه نظام شمولى) وأن نقول بعدها فى الجملة الثانية إن الدين لا يعدو كونه قناعًا يستخدمه المسلمون (أى إن جميع المسلمين منافقون بصفة أساسية). وتزعم الجملة الثالثة أن الإسلام - وإن كان الإيمان به عميقًا فى قلب العربى -لم 'يُصْلِحْ' حقًا تلك النزعة المحافظة الأساسية والجاهلية عند العربى. وليس هذا كل ما فى الأمر، بل يمضى الكاتب قائلاً إن نجاح الإسلام دينًا يرجع إلى أنه تهاون فسمح لتلك العصبيات العربية "الأصلية" بأن تدخله. ولابد لنا أن نعزو هذه الخطوة التكتيكية (إذ يتضح من كلامه أنها كانت كذلك) إلى محمد نفسه، الذى كان على أية حال، فى رأى سميث، يسوعيًا متخفيًا لا يعرف الرحمة. ولكن سميث يكاد يمحو كل ما سبق قوله، تقريبًا، فى الجملة الأخيرة التى يؤكد "لنا" فيها أن كل ما قاله عن الإسلام غير صحيح، ما دامت جوانب الإسلام الأساسية التى يعرفها الغرب ليست "محمدية" على أية حال.

الواضح أن المستشرق غير ملتزم بمبادئ الهوية وعدم التناقض، إذ تسيطر عليه الخبرة الاستشراقية القائمة على الحقيقة الجماعية الدامغة التى تقع فى نطاق الفهم الفلسفى والبلاغىّ لدى المستشرق، ويستطيع سميث أن يتكلم دون أدنى قلق عن "عادات العقل العربى، غير الدينية بطبعها. . . ذات الميول العملية العقيمة"، وعن الإسلام باعتباره نظامًا يقوم على "النفاق المنظم"، وعن استحالة "الشعور بأى احترام لأسلوب العبادة عند المسلم، وهو الذى يتخذ منهجًا مختزلاً من الشكلية والتكرار الذى لا يجدى". وضروب هجومه على الإسلام لا تتسم بالنسبية، إذ يرى بوضوح أن تفوق أوروبا وتفوق المسيحية تفوُّقٌ فعلىٌّ لا متخيل. وتتميز رؤية سميث للعالم بأنها رؤية ثنائية، على نحو ما يتبدى فى أمثال الفقرة التالية:

> يختلف المسافر العربى اختلافًا بيّنًا عنّا، فهو يَعْتبر أن جُهد الانتقال من مكان لمكان يمثل مصدر ضيق وحسب، وهو لا يستمتع بالجُهد [مثلما نستمتع "نحن"] وهو يتذمر بكل قوته من الجوع أو التعب [على العكس منا "نحن"] ولن تتمكن من

> إقناع الشرقى أنك حين تنزل من فوق الجمل الذى كنت تركبه
> قد ترغب فى أى شىء آخر سوى أن تستريح وتدخّن وتشرب.
> زد على ذلك أن العربى لا يكاد يستجيب للمشاهد الخلابة
> {ولكننا "نحن" نستجيب}[٤٠].

نحن إذن "هذا" وهم "ذلك" . وأما أى عربى يقصده، وأى إسلام، ومتى وكيف، ووفقًا لأية اختبارات، فتلك فوارق لا تتصل فيما يبدو بالفحص الذى يقوم به سميث للحجاز والخبرات التى تعرض لها فيه. والمسألة الجوهرية هى أن كل ما يستطيع المرء أن يعرفه أو يعلمه عن "الساميين" و"الشرقيين" يجد التأكيد الفورى له لا فى أضابير الأرشيف فحسب بل من الملاحظة الميدانية المباشرة.

كان عمل كبار خبراء الشرق فى انجلترا وفرنسا، فى القرن العشرين، مُسْتَقىً من هذا الإطار 'القسرى' الذى يقيد الإنسان "الملوّن" الحديث بسلسلة لا فكاك منها من ' الحقائق' العامة التى صاغها باحث أوروبى أبيض عن الأسلاف الأولية اللغوية والأنثروبولوجية والمذهبية لذلك الإنسان. كما أضاف هؤلاء الخبراء إلى هذا الإطار أساطيرهم وهواجسهم المسيطرة الخاصة وهى التى قام الدارسون بفحصها فحصًا مُحكمًا فى كتابات بعض الكتاب مثل داوتى ولورنس. وكان كل منهم - مثل ويلفريد سكاوين بلنت، وداوتى، ولورنس، وبِلْ، وهوجارث، وفيلبى، وسايكس، وستورز - يعتقد أن رؤاه لكل ما هو شرقى رؤى فردية، وضعها بنفسه نتيجة تلاقيه الشخصى العميق مع الشرق أو الإسلام أو العرب، وكان كل منهم يعرب عن احتقاره، بصفة عامة، للمعرفة الرسمية القائمة عن الشرق. وقد كتب داوتى فى كتابه **رحلات فى صحراء العرب** يقول "إن الشمس جعلتنى عربيًا ولكنها لم تنحرف بى يومًا نحو الاستشراق" . ولكنهم كانوا جميعًا (باستثناء بلنت) يعربون، فى آخر المطاف، عن العداء الغربى التقليدى للشرق والخوف منه. وأدت آراؤهم إلى تنقيح الأسلوب الأكاديمى للاستشراق الحديث وإكسابه لمسة شخصية، وهو الذى كان عامر الجعبة بالتعميمات الشاملة، و"بالعلم"

المغرض الذى لم يكن يقبل الطعن فى أحكامه، ويزخر بالصيغ الاختزالية. (ولنسمع ما يقوله داوتى فى الصفحة نفسها التى ترد فيها سخريته من الاستشراق: "إن الساميين يشبهون رجلا يجلس فى مكان يبدو للعيون مثل البالوعة، وإن كانت جباههم تلمس عنان السماء".[٤١]) كان المستشرقون يعملون، ويقدمون الوعود، ويوصون باتخاذ سياسات عامة بناء على تلك التعميمات، وفيما يعتبر مفارقة عجيبة، كانوا يكتسبون هوية الشرقيين ذوى البشرة البيضاء، فى إطار الثقافة التى وُلدوا فى كنفها، حتى ولو كان انغماسهم المهنى فى أحوال الشرق، بالنسبة لداوتى ولورنس وهوجارث وبِلْ (شأنهم فى ذلك شأن سميث) لم يمنعهم من احتقار الشرق احتقارًا تامًّا، إذ كانوا يرون أن القضية الرئيسية تنحصر فى الحفاظ على سيطرة الرجل الأبيض على الشرق والإسلام.

وقد نشأت من هذا المشروع جدلية جديدة، فلم يعد المطلوب من الخبير الشرقى أن يقتصر على "الفهم" فحسب، بل كان ينبغى عليه أن يدفع الشرق إلى أداء دور ما، وينبغى عليه تجنيد قوته للعمل فى صفوف ما لدينا "نحن" من قيم وحضارة ومصالح. وهكذا تتحول المعرفة بالشرق أو تُترجم ترجمة مباشرة إلى نشاط معين، تؤدى نتائجه أو تنشئ تيارات جديدة فى الفكر والعمل فى الشرق. ولكن هذه النتائج بدورها تفرض على الرجل الأبيض تأكيدًا جديدًا للسيطرة، لا باعتباره هذه المرة مؤلف كتابٍ علمى عن الشرق بل باعتباره بانيًا من بناة التاريخ المعاصر، ومن بناة الشرق باعتباره حالة واقعية عاجلة (لا يستطيع فهمها الفهم الكافى إلا الخبير، لأنه هو الذى بدأها). وهكذا تبرز شخصية المستشرق فى تاريخ الشرق وتصبح جزءًا منه، بل يتعذر التمييز بينهما، ويصبح فى عيون الغرب **العَلاَمَةَ** المميزة للشرق، والتى تتميز بوضوح أدق. وفيما يلى موجز لهذه الجدلية:

> كان بعض الانجليز، وعلى رأسهم كتشنر، يعتقدون أن ثورة العرب على الأتراك من شأنها تمكين انجلترا، فى حربها مع ألمانيا، من إلحاق الهزيمة بحليفتها تركيا فى الوقت نفسه. وكانت

معرفتهم بطبيعة وقوة وموطن الشعوب الناطقة بالعربية تدعوهم إلى الاعتقاد بأن مثل هذه الثورة سوف يحالفها التوفيق، وهم أيضًا يحددون طابعها ومنهجها. وهكذا سمحوا لها بأن تبدأ، بعد الحصول على تأكيدات رسمية بالمساعدة من الحكومة البريطانية. ومع ذلك فإن ثورة شريف مكة فاجأت معظم الناس ولم يكن الحلفاء جاهزين لها، فأثارت مشاعر متناقضة، فأيدها البعض بشدة وعارضها البعض بشدة، وفى خضم التصادم بين غَيْرَةِ هذا وغَيْرَةِ ذاك، بدأ الفشل يدب فى شئونها[٤٢].

هذا هو الملخص الذى وضعه لورنس بنفسه للفصل الأول من كتابه **أعمدة الحكمة السبعة**، وهو يتحدث فيه عن "معرفة" "بعض الإنجليز" من أصحاب حركةٍ فى الشرق أنجبت "شئونُها" ذريةً مختلطة، ومعنى ذلك أن سمات الغموض، والنتائج التى تجمع بين الحقيقة والخيال، وبين المحزن والمضحك، والتى نجمت عن هذا الوضع الجديد للشرق الذى دبت فيه الحيوية، أصبحت موضوعًا يكتب فيه الخبراء، أو شكلاً جديدًا من 'الخطاب' الاستشراقى الذى يقدم رؤية للشرق المعاصر، لا باعتبارها سردًا قصصيًّا بل باعتبارها جماع التعقيدات والإشكاليات والآمال المحطمة، وباعتبار أن صاحبها المستشرق الأبيض هو الذى تنبأ أو بشَّر بها وحدد معالمها أو تفاصيلها بوضوح.

ولقد سبق لنا أن صادفنا انتصار الرؤية على السرد القصصى فى كتاب إدوارد لين عن **المصريين المحدثين**، وهو ما يصدق حتى على كتابٍ يتخذ صورة القصة الصريحة مثل **أعمدة الحكمة السبعة**. والصراعُ بين النظرة الكلية إلى الشرق (على نحو ما يتبدى فى الوصف والتسجيل الأثرى) وبين السرد القصصى لأحداث وقعت فى الشرق، صراعٌ يجرى على عدة مستويات ويتعلق بعدة قضايا مختلفة. ولما كان هذا الصراع يتجدد كثيرًا فى 'خطاب' الاستشراق، فهو جدير بتحليلٍ موجز فى هذا السياق. فالمستشرق يستعرض

الشرق من علٍ، وهدفه إدراك جميع تفاصيل الصورة التى تمتد وتتسع أمام عينيه - من الثقافة إلى الدين والذهن والتاريخ والمجتمع. وتحقيق ذلك يتطلب منه أن يرى جميع التفاصيل من خلال مجموعة الفئات ' المختزلة' (مثل الساميين، والعقل العربى، والشرق، وهلم جراً). ولما كانت هذه الفئات أساسًا فئات 'تخطيطية' تتميز بالكفاءة، ولما كان من المفترض، تقريبًا، أننا لن نجد شرقيًا يستطيع أن يعرف نفسه معرفة توازى معرفة المستشرق له، فإن أى رؤية للشرق لابد أن يعتمد تحقيق معناها واكتساب قوتها، آخر الأمر، على الشخص أو المؤسسة أو 'الخطاب' الذى تنتمى إليه. وأية رؤية شاملة تتميز فى جوهرها بأنها رؤية ' محافظة' ، ولقد شهدنا فى غمار عرضنا لتاريخ الأفكار الخاصة بالشرق الأدنى فى الغرب كيف حافظت هذه الأفكار على نفسها بغض النظر عن أى أدلة تنقضها. (بل إننا نستطيع القول بأن هذه الأفكار تأتى بالأدلة التى تُثبِتُ صحتها).

ويُعتبر المستشرق، أساسًا، أداةً من لون ما من أدوات هذه الرؤى الشاملة، وحالة إدوارد لين تمثل تمثيلاً صادقًا حالة كل فرد يعتقد أنه يخصص مرتبةً ثانوية لأفكاره، أو حتى لما يشاهده، بحيث تسبقها مقتضيات رؤية "علمية" من نوع ما للظاهرة الكلية المعروفة فى مجموعها باسم الشرق، أو الأمة الشرقية. وكل رؤية من هذه الرؤى إذن تتسم بالجمود، مثلما كانت الفئات العلمية التى يسترشد بها الاستشراق فى القرن التاسع عشر جامدة ثابتة، ولم يكن المستشرق يتخطى حدود بعض المفاهيم مثل "الساميين" أو "العقل الشرقى" ، فلقد كانت هذه محطات نهائية يجتمع فيها كل ضرب من ضروب السلوك الشرقى فى إطار النظرة العامة إلى المجال كله. وكان الاستشراق، باعتباره مبحثًا أو مهنة أو لغة متخصصة أو ضربًا من 'الخطاب'، يرهن وجوده باستمرار صورة الشرق الكلية فلولا وجود هذا "الشرق" لامتنع وجود المعرفة المتسقة المفهومة والتفصيلية التى تسمى "الاستشراق" . وهكذا فإن الشرق ينتمى للاستشراق، مثلما يُفترض عدم وجود أية معلومات تتصل بالشرق وتنتمى إليه فى ذاته (أو تدور حوله).

ولكننا نلمح ضغطًا مستمرًا يتعرض له هذا المذهب الجامد الثابت الذى يفترض وجود "عناصر جوهرية متزامنة"(٤٣) ، وهو الذى أسميته الرؤية، لأنه يفترض القدرة على رؤية الشرق كله دفعة واحدة. وأما مصدر الضغط فهو السرد القصصى، لأنه إذا ثبت أن أى تفاصيل شرقية قادرةٌ على الحركة، أو التطور، فسوف نسمح لعنصر التوالى الزمنى (أو التغير على مر الزمن) بدخول مذهب البحث، فإذا بما كان مستقرًا فى الظاهر - والمعروف أن الشرق مرادف للاستقرار والثبات السرمدى - وقد بدا غير مستقر. وعدم الاستقرار يوحى بأن التاريخ يمكن أن يكون له شأن فى الشرق ومن أجل الشرق، والتاريخ يتميز بتفاصيله التى قد توقف مسار الأحداث، وبتيارات التغيير التى يشهدها، وبميله إلى التطور أو التدهور أو الحركة الدرامية. وهكذا فإن التاريخ والسرد القصصى الذى يمثله يقيمان الحجة على قصور 'الرؤية' وعلى أن اعتبار "الشرق" مرتبة وجودية غير مشروطة اعتبارٌ ينقض ما يستطيعه الواقع حقا من التغيّر والتحوّل.

أضف إلى ذلك أن السرد القصصى هو الشكل المحدد الذى يتخذه التاريخ المكتوب لمعارضة فكرة الدوام الكامنة فى 'الرؤية' . ولقد أحس إدوارد لين بأخطار السرد القصصى عندما رفض وضع نفسه وما يسجله من معلومات فى شكل الخط المستقيم، وفضل على ذلك الشكلَ الهائلَ للرؤية الموسوعية أو المعجمية. فالسرد القصصى يؤكد قوة الإنسان وقدرته على أن يولد وينمو ويموت، ويؤكد ميل المؤسسات وحقائق الواقع القائمة إلى التغيير، ويُرْجح أن مظاهر الحداثة والمعاصرة سوف تَحُلُّ فى النهاية مَحَلَّ الحضارات "الكلاسيكية" ، وهو ما يؤكد قبل كل شىء أن سيطرة 'الرؤية' على حقائق الواقع لا تزيد عن كونها تعبيرًا عن إرادة السلطة وعن إرادة الصدق والتفسير، لكنها لا تمثل أحوال التاريخ الموضوعية، أى إن السرد القصصى يقدم وجهةَ نظرٍ أو منظورًا أو وعيًا معارضًا 'لشبكة' 'الرؤية' التى لا تسمح بالتعدد، وهو ينتهك الأوهام الرصينة المنتظمة التى تزعمها 'الرؤية' .

وعندما دفعت الحرب العالمية الأولى الشرق إلى دخول التاريخ، كان

المستشرق هو الذى قام بدور الأداة التى حققت ذلك. وتشير هَنَّا أَرِنْت ببراعة إلى أن البيروقراطية كان لها نظير مكمل لها يتمثل فى العميل الإمبريالى(٤٤) ومعنى هذا هو أنه إذا كان الجهد الأكاديمى الجماعى المسمى ' الاستشراق ' يعتبر مؤسسة بيروقراطية تقوم على رؤية محافظة للشرق، فإن خُدَّامَ مثل هذه الرؤية فى الشرق كانوا عملاء إمبرياليين مثل ت. أ. لورنس. ونحن نستطيع أن نرى فى عمله، بأشد وضوح ممكن، ذلك الصراع بين السرد التاريخى وبين الرؤية، فهو يقول - حرفيًا - ''إن الإمبريالية الجديدة'' حاولت إحداث ''تيار عارم يتمثل فى فرض المسئولية على الشعوب المحلية [فى الشرق]''(٤٥) . إذ إن المنافسة بين الدول الأوروبية جعلتها تدفع الشرق دفعًا إلى العمل النشط، والضغط على الشرق ليخدم مصالحها، وتحويل الشرق من حالة السلبية ''الشرقية'' التى لا تتغير، إلى كفاح الحياة الحديثة. ولكنها رأت من المهم ألا تسمح أبدًا للشرق بأن يسلك الطريق الذى اختاره أو أن يفلت زمامه من قبضتها، فالرأى 'المعتمد' يقول إن الشرقيين يفتقرون إلى تقاليد الحرية.

وترجع الإثارة الدرامية الكبيرة فى عمل لورنس إلى أنه يرمز للكفاح أولاً من أجل حفز الشرق (الخامد الخالد الذى لا حول له) على الحركة؛ وللكفاح ثانيًا من أجل فرض شكل غربى فى جوهره على تلك الحركة؛ والكفاح ثالثًا من أجل إدراج الشرق الجديد الذى أُوقِظَ من سُباته فى رؤية شخصية، ذات نظرة إلى الماضى تتضمن إحساسًا عارمًا بالفشل والخيانة، إذ يقول:

> كان مقصدى أن أصنع أمة جديدة، أن أستعيد نفوذًا مفقودًا، أن أقدم إلى عشرين مليونًا من الساميين الأساس اللازم لبناء قصر الأحلام البديع الخاص بأفكارهم القومية... لم تكن جميع الولايات الخاضعة فى الامبراطورية تساوى فى نظرى بذل روح صبى انجليزى واحد. فإذا كنت قد أعَدْتُ إلى الشرق بعض احترام الذات، وهدفًا ومُثُلاً عليا، وإذا كنتُ جعلتُ قيام الأبيض بحكم الأحمر، وهو الأمر المعتمد، أمرًا أكثر إلحاحًا، فلقد وُفِّقْتُ إذن فى تحقيق التناغم بين هذه الشعوب وبين الاتحاد

> الجديد للدول إلى حد ما، وهو الاتحاد الذى سوف تنسى الأجناس المسيطرة فيه منجزاتها الغاشمة، ويقف فيه الأبيض والأحمر والأصفر والبنى والأسود صفًا واحدًا، ودون النظر إلى بعضهم البعض، لخدمة العالم كله[٤٦].

وسواء كان هذا يمثل مقصدًا فحسب أو إنجازًا فعليًا أو مشروعًا فاشلاً، فلقد كان من المحال أن يقال دون التعبير فى البداية عن منظور المستشرق الأبيض:

> انظر إلى اليهودى فى ملاهى مدينة برايتون الساحلية، وإلى البخيل، وإلى عابد جَمَالِ الغلمان، وإلى العاهر فى بيوت الدعارة فى دمشق، وسوف ترى أن هذه جميعًا دلائل على قدرة الساميين على التمتع، وتعبير عن العزم نفسه الذى قدم لنا ما يناقضه من إنكار الذات لدى الزُّهّاد اليهود الأوائل، أو المسيحيين الأوائل، أو أوائل خلفاء المسلمين، الذين كانوا يرون أن أجمل الطرق المؤدية إلى الجنة مفتوحة أمام غير الطامحين. والسامىّ يتأرجح ما بين الشهوة وإنكار الذات.

وتؤيد لورنس فى أمثال هذه الأقوال تقاليد ' محترمة' تمتد مثل شعاع المنار عبر القرن التاسع عشر كله، وفى المركز الذى ينبثق منه الضوء يوجد "الشرق" ، بطبيعة الحال، وكانت قوة إضاءته كافية لإيضاح كل ما يمر به من أماكن، الفظ الغليظ منها والمهذب الرقيق، فلنقل إن اليهودى، وعابد جمال الغلمان، والعاهر فى دمشق، ليسوا دلائل على الإنسانية بل ينتمون إلى مجال دلالى أو سيميائى يسمى "السامية"، وهم يكتسبون هذه الدلالة من انتمائهم إلى الفرع "السامى" من الاستشراق، ولنا أن نرى فى ذلك المجال أمورًا معينة:

> من الممكن أن يتأرجح العرب إذا تعلقوا بفكرةٍ ما كالمتأرجح من حبل يتدلى، فلقد أصبحوا خَدَمًا مطيعين بفضل ولاء عقولهم غير المعلن، ولا يستطيع أحدهم أن يتحرر من ذلك القيد حتى يأتى النجاح ويجئ معه بالمسئولية والواجب والالتزام. وبعدها

تختفى الفكرة وينتهى العمل - بالخراب. ويمكن اصطحابهم، دون عقيدة، إلى كل أطراف الأرض (لا إلى السماء) إذا اطّلعوا على كنوز الأرض وملذاتها، لكنهم إذا قابلوا... فى الطريق نبيًّا يدعو لفكرة ما، دون أن يكون له مكان يأوى إليه ولا طعامٌ يأكله إلا الصدقات أو ما تلقى به الطير إليه، فقد يتخلَّوْن عن ثروتهم كلها فى سبيل وَحْيِهِ وإلهامه... كانوا يتسمون بالتقلب مثل الماء، وربما كُتِبَتْ لهم السيادة مثل الماء آخر الأمر. لقد دأبوا منذ فجر الحياة على الاندفاع فى موجات متلاحقة على سواحل الجسد. ولقد تكسرت كل موجة... ولقد قمت بنفسى بإثارة إحدى هذه الموجات (ولم تكن أقلها شأنًا) وجعلتها تعلو حين هَبَّتْ عليها ريحُ فكرةٍ معينة، حتى وصلت إلى ذروتها ثم سقطت وانكسرت فى دمشق. وسوف يتجمع الماء المنساب فى أعقاب تلك الموجة، وهو الذى ارتد إلى البحر بسبب مقاومة المصالح المكتسبة، فيشكل مادة الموجة التالية عندما يحين الوقت لإثارة موج البحر من جديد.

واستعمال الأفعال الناقصة بالإنجليزية وأدوات الشرط يُمكِّن لورنس من إدخال نفسه فى ذلك المجال، إن صح هذا التعبير. وهكذا يُعد العدة للجملة الأخيرة، وهى التى نرى فيها لورنس الذى يتلاعب بالعرب وقد وضع نفسه فى موقع قيادتهم من جديد. أى إن لورنس يشبه كورتس فى رواية **قلب الظلام** للكاتب كونراد، فى تحرره من الأرض حتى يصبح رمزًا لواقع جديد، وذلك - كما يقول فيما بعد - حتى يصبح مسئولاً عن "الإسراع بتشكيل.. آسيا الجديدة التى يأتى الزمن بها إلينا دون هوادة"(٤٧).

ولا تكتسب الثورة العربية معناها إلا حين يتولى لورنس 'تدبير' معنى لها، والمعنى الذى يضفيه على آسيا، على هذا النحو، كان يتمثل فى الانتصار، "فى الإحساس بزيادة الأبعاد... ما دمنا نشعر بأننا قد تمثلنا آلام شخص آخر أو خبرته، أو قل شخصيته" . وهنا يصبح المستشرقُ الصوتَ

الذى يمثل الشرقى وينوب عنه، بخلاف المراقبين 'المشاركين' فى حياة الشرق من قبله، مثل إدوارد لين، وهم الذين كانوا يحرصون على المسافة التى تفصلهم عن الشرق. ولكننا نجد عند لورنس صراعًا لا يقبل الحلّ بين الرجل الأبيض والرجل الشرقى، وهو الصراع الذى يعيد تقديم الصراع التاريخى بين الشرق والغرب على مسرح ذهنه وإن لم يعرب عن ذلك بصراحة. إذ إن لورنس يدرك سلطانه على الشرق، ويدرك أيضًا مدى خداعه، لكنه على غير وعى بوجود أى شىء فى الشرق مما قد ينبهه إلى أن التاريخ ليس فى النهاية سوى تاريخ، وأن العرب سوف يلتفتون آخر الأمر، حتى دون تدخله، إلى معركتهم مع الأتراك، ولذلك فهو يختزل قصة الثورة كلها (نجاحاتها المؤقتة وفشلها المرير) فى رؤيته **الشخصية** لنفسه باعتباره رمزًا ''لحرب أهلية دائمة'' لم تُحْسَمْ بعد:

> لكننا كنا فى الواقع قد حملنا لواء 'النائب' من أجلنا نحن، أو على الأقل لأنه كان يبشر بفائدة لنا، ولم نكن نستطيع الهرب من هذه المعرفة إلا بخداع النفس، من حيث المعنى ومن حيث الدافع معًا. . .
>
> لم يكن يبدو أن أمامنا طريقًا مستقيمًا نسير فيه، نحن القادة، بين طرائق السلوك الملتوية المذكورة، إذ تتداخل حلقات المجهول بعضها فى البعض، وتقوم دوافع الاستحياء بإلغاء ما سبقها أو بمضاعفة شحنته(٤٨).

وقد أضاف لورنس إلى هذا الشعور الحميم بالهزيمة، فيما بعد، 'نظرية' تتعلق '' بالشيوخ'' الذين سرقوا النصر منه، وعلى أية حال فإن لورنس لا يهمه إلا أنه استطاع، باعتباره خبيرًا أبيض ورث حصاد سنوات طويلة من الحكمة الأكاديمية والشعبية بشأن الشرق، أن يضع أسلوب 'وجوده' فى المرتبة الثانوية بعد أسلوبهم، وأن يتخذ بعد ذلك دور النبى الشرقى الذى يُشكِّل حركة ما فى ''آسيا الجديدة''. وأما حين تفشل الحركة، مهما تكن الأسباب

(فيتولى أمرها آخرون، وتتعرض أهدافها للخيانة، ويثبت خطأ حلم الاستقلال الذى راودها) فلا أهمية إلا لما يشعر به **لورنس** نفسه من خيبة الأمل، وهكذا فإن موقف لورنس أبعد ما يكون عن موقف الرجل الذى تاه فى زحام الأحداث السريعة المتلاحقة والمثيرة للبلبلة، إذ إنه يوازى نفسه موازاة كاملة بكفاح آسيا الجديدة فى سبيل ميلادها.

وإذا كان أيسخولوس قد قدم آسيا فى صورة القارة التى تندب خسائرها، وإذا كان نيرڤال قد عبر عن إحساسه بخيبة الأمل حين زار الشرق فلم يجده باهرًا بالصورة التى أرادها، فإن لورنس **يصبح** هو نفسه القارة الباكية النادبة، والوعى الذاتى الذى يعبر عما يكاد يكون إحساسًا كونيًّا أو عالميًّا بانقشاع الوهم. وفى نهاية المطاف أصبح لورنس وأصبحت رؤيته الرمز الصادق لمتاعب الشرق، دون أن يقتصر الفضل فى ذلك على لويل توماس وروبرت جريڤز، أى إن لورنس، باختصار، قد تحمل المسئولية عن الشرق بأن نثر خبرته 'العلمية' فى ثنايا نصه حتى يقرأ القارئُ التاريخَ من خلالها. والواقع أن ما يقدمه لورنس للقارئ ينحصر فى سلطة الخبرة المباشرة - وهى القوة التى تمكنه من أن يصبح الشرق نفسه ولو لفترة موجزة. وهكذا نرى أن جميع الأحداث التى يُفترض أنها تنتمى إلى الثورة العربية قد اخْتُزِلَتْ آخر الأمر فأصبحت تقتصر على ما عرفه لورنس عنها وأصبح يتحدث باسمها.

ومن ثم فإن الأسلوب لا يقتصر فى مثل هذه الحالة على قدرته على أن يرمز للتعميمات الهائلة، مثل آسيا أو الشرق أو العرب، بل إنه يعتبر شكلاً من أشكال 'الإزاحة' و'الإدماج' بمعنى أنه يجعل من صوت واحد تاريخًا كاملاً، ويقدم الصورة الوحيدة التى يمكن للغربى الأبيض، قارئًا كان أو كاتبًا، أن يعرفها للشرق. ومثلما وضع رينان خريطة الإمكانيات المتاحة للساميين فى الثقافة والفكر واللغة، وضع لورنس خريطة المكان والزمان المتاح لآسيا الحديثة (بل إنه يخصص ملكية كل جزء من أجزاء ذلك المكان). ويتمثل تأثير هذا الأسلوب فى أنه يقرب آسيا من الغرب بصورة مغرية ولو للحظة قصيرة، إذ إن انطباعنا الأخير هو الإحساس بتلك المسافة الشاسعة

التى لا تزال تفصلنا "نحن" عن الشرق الذى كُتب عليه أن يكتسى بطابعه الأجنبى، باعتباره طابع اغتراب وجفوة دائمة مع الغرب. وهذه هى النتيجة المخيبة للآمال، وهى التى تؤكدها النهاية التى وضعها أ.م. فورستر لروايته **رحلة إلى الهند** (وهى معاصرة لكتاب لورنس) حيث يحاول عزيز وفيلدنج المصالحة ويفشلان فى تحقيقها:

> قال الآخر وهو يمسكه فى وُدٍّ "ولماذا لا نصبح الآن أصدقاء؟ فهذا ما أريده وهذا ما تريده".
>
> ولكن حصانيهما لم يكونا يريدان ذلك، إذ ابتعدا عن بعضهما البعض، ولم تكن الأرض تريده، إذ قذفت بصخور أرغمت الراكبين على أن يسيرا فى ممر لا يتسع إلا لراكب واحد. ولم تكن تريده المعابد، ولا الخزان، ولا السجن، ولا القصر، ولا الطيور، ولا الجيف، ولا دار الضيافة، وهى التى شاهداها عندما خرجا من الفجوة وشاهدا 'ماو' من تحتهما، إذ قالت جميعًا بمائة صوت من أصواتها "لا! لم يحن الوقت" وقالت السماء "لا! ليس فى ذلك المكان"(٤٩).

إن هذا الأسلوب، وهذا التحديد الدقيق الموجز، هو ما سوف يصطدم الشرق دائمًا به.

وعلى الرغم مما يشوب هذا الأسلوب من تشاؤم فإن وراء عباراته رسالة سياسية إيجابية. وهى أن الغرب يستطيع - بما يتمتع به من معرفة وسلطة فائقتين - أن يتحكم فى الهوة التى تفصل الشرق عن الغرب، كما كان كرومر وبلفور يعرفان خير المعرفة. وأما رؤية لورنس فيستكملها فى فرنسا الكتاب الذى كتبه موريس باريه بعنوان "**بحث فى بلدان الشام**" وهو الذى يسجل فيه أحداث رحلة قام بها فى الشرق الأدنى عام ١٩١٤. وكان هذا "**البحث**"، مثل أعمال كثيرة سبقته يمثل تلخيصًا عامًّا، إذ لم يقتصر مؤلفه على 'البحث' فى مصادر وأصول الثقافة الغربية فى الشرق بل يكرر ما فعله

نيرڤال وفلوبير ولامارتين أثناء رحلاتهم فى الشرق. ولكن رحلة باريه كان لها بُعْدٌ سياسى إضافى، إذ إنه كان يسعى لإقامة البرهان وتقديم الحجج الدامغة على ضرورة اضطلاع فرنسا بدور بَنَّاء فى الشرق. ومع ذلك فإن الفرق بين الخبرة الفرنسية والخبرة البريطانية يظل قائمًا، فالأولى تنجح فى إقامة روابط فعلية بين الشعوب والأراضى، والثانية تعالج مجالاً من مجالات القدرة الروحية. ويرى باريه أن أفضل ما يدل على الوجود الفرنسى هو المدارس الفرنسية، وهو يقول عن إحدى تلك المدارس التى أنشئت فى الاسكندرية: "مما يخلب اللب أن نشهد ترحيب الفتيات الصغيرات ومحاكاتهن الرائعة [فى الفرنسية التى يتكلمنها] لأخيلة وإيقاعات منطقة إيل دى فرانس"، ويقصد بها المنطقة المحيطة بباريس. فإذا لم يكن لفرنسا فى الواقع أية مستعمرات هناك فليست محرومة من بعض 'الممتلكات':

> إننا نجد هناك فى الشرق شعورًا تجاه فرنسا بلغ من قوته وروحانيته أن استطاع استيعاب جميع مطامحنا البالغة التنوع والتوفيق بينها. إننا نمثل فى الشرق الروحانية والعدالة ومرتبة المثالية. إن انجلترا تتمتع بالسلطة هناك، وألمانيا ذات قوة جبارة، ولكننا 'نمتلك' النفوس الشرقية.

وهذا الطبيب الأوروبى الذائع الصيت يُرَدِّدُ مع چوريه، بنبرة عالية، ما يقترحه من 'تطعيم' آسيا و'تحصينها' ضد أمراضها الخاصة بها، ومن إضفاء الطابع الغربى على الشرقيين، وإقامة صلات 'صِحِّية' بينهم وبين فرنسا. ولكن رؤية باريه، حتى فى هذه 'المشروعات'، لا تزال تحتفظ بالنص على الفوارق نفسها بين الشرق والغرب، وهى التى يزعم أنه يخفف من حدتها:

> كيف يتسنى لنا أن نُشَكِّلَ لأنفسنا نُخْبَةً من المثقفين نستطيع العمل معها، وتتكون من الشرقيين ذوى الجذور الراسخة، الذين يواصلون التطور وفقًا لمعاييرهم الخاصة، ويستمر تشبعهم بالتقاليد الأسرية، وهكذا يمثلون الحلقة التى تربط بيننا وبين

مجموع أبناء البلد؟ كيف نستطيع تكوين علاقات تهدف إلى تعبيد الطريق المؤدية إلى عقد اتفاقات ومعاهدات، وهى الشكل الذى يُستحسن أن يتخذه مستقبلنا السياسى [فى الشرق]؟ إن مدار هذه الأمور جميعًا هو، فى نهاية الأمر، تنمية قدرة هذه الشعوب الغريبة على أن تحافظ على اتصالها بذكائنا، **وإن كانت هذه القدرة أو الذائقة قد تنبع فى الواقع من إدراكهم لمصيرهم القومى**(٥٠).

وباريه نفسه هو الذى يؤكد هذه العبارة الأخيرة. فهو يختلف عن لورنس وهوجارث (وكان كتابه الأخير وعنوانه **العالِم المتجول** لا يزيد عن سجل واقعى أخبارى لرحلتين قام بهما إلى بلاد الشام فى عامى ١٨٩٦ و ١٩١٠(٥١)) أقول يختلف عنهما فى أنه يكتب عن عَالَمِ من الاحتمالات البعيدة، فهو أكثر استعدادًا لتصور سلوك الشرق طريقه الخاص به، ومع ذلك فإن الرابطة التى يدعو إليها بين الشرق والغرب (أو الزمام الذى يدعو إلى وضعه فى يد الغرب) يهدف إلى السماح بشتى ضروب الضغوط الفكرية من جانب الغرب على الشرق، إذ إن باريه ينظر إلى الأمور لا من زاوية الموجات أو المعارك أو المغامرات الروحية، بل من زاوية غرس الإمبريالية الفكرية التى تجمع بين رسوخ الجذور والدهاء. وأما الرؤية التى يمثلها لورنس فتتعلق بالتيار الأساسى للشرق، ولشعوبه ومنظماته السياسية، وللحركات التى تقودها وتمنع انطلاقَها وصايةُ الرجل الأبيض القائمة على الخبرة، فهو يرى أن الشرق ينتمى إلينا "نحن" ، إلى شعبنا "نحن" ، ويمثل مناطق سيادتنا "نحن" .
والأرجح ألا يفرق البريطانيون بين الصفوة أو النخبة وبين الجماهير مثل الفرنسيين الذين تستند آراؤهم وسياساتهم دائمًا إلى الأقليات وإلى الضغوط الخبيثة للصلة الروحية بين فرنسا وأطفالها فى المستعمرات، فلقد كان المستشرق البريطانى الذى يرتدى ثوب العميل - مثل لورنس، أو بِلْ أو فيلبى أو ستورز أو هوجارث - يتولى القيام بدور الخبير المغامر الغريب الأطوار أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها (وهو الدور الذى خلقه إدوارد لين وريتشارد

بيـرتون وهستـر ستـانهـوب فى القرن التـاسع عـشر) وكـذلك دور السلطة الاستعمارية، فكان يتخذ موقـعه بجوار الحاكم من أبناء البلد، وأشهر مثالين هما وقـوف لورنس فى صف الأسرة الهـاشمـية ووقوف فـيلبى فى صف آل سعـود، كما كانت الخـبرة الشرقـية البريطانية ذات قـالب يعتمـد على اتفاق الآراء، والصحة المذهبية والسلطة ذات السيادة، وكانت الخبرة الشرقية الفرنسية فى فترة ما بين الحربين تشغل نفسهـا بالبدع المذهبية والروابط الروحية وغرابة الأطوار. وليس من قبـيل المصادفة إذن أن يكون اثنان من كبـار باحثى تلك الفتـرة (فى مجال الاستـشراق) هما الانجليـزى هـ. أ.ر. جيب، والفرنسى لويس ماسـينيون، فالأول ذو اهتـمامات تحددهـا فكرة السُّنَّة فى الإسلام (أو الصحة المذهبية) والثانى يركز على شـخصية منصور الحلاج، الصوفى المؤمن بمذهب الحكمة الإلهـية، والذى يكاد يشبـه المسيح عليه السلام. وسوف نعود إلى هذين المستشرقين الكبيرين بعد قليل.

وإذا كنت قـد ركزت كثـيرًا فى هذا القـسم على العـملاء الإمپـرياليين وراسمى السـياسات بدلاً من البـاحثين الأكاديمـيين، فالسبب هو رغـبتى فى تأكيد التـحوّل الكبير فى مسار الاستـشراق، ومسار المعرفة بالشـرق والتعامل معه، من مرحلة الدراسـة الأكاديمية إلى مرحلة **الاستعانة** به كأداة فى الواقع العملى. فلقد صاحب هذا التحولَ تغيُّرٌ فى الموقف وفى المستشرق الفرد ذاته، إذ لم يعـد يحتـاج إلى الإحـساس بـأنه ينتمى - مـثل لين وسـاسى ورينان وكوسـان ومولر وغيـرهم - إلى جماعـة مهنية ذات تقـاليد داخلية وشـعائر خاصة، بل أصبح المستشرق الآن رجلاً يمثل ثقافته الغربية، وهو رجل يجمع فى أطواء عمله ثنائية كبرى، فى صورة مضغـوطة، وكان عمله نفسه (مهما يكن شكله المحـدد) تعبـيرًا رمزيًا عن هذه الثنائيـة: ألا وهى سيطرة الوعى والمعـرفـة والعلوم الغـربية علـى أقصى أقـاصى الشـرق وكـذلك على أدقّ خصوصيات الشرق المفردة. وكان المستشرق يرى صوريًا أنه يحقق الوحدة بين الشرق والغرب، وإن كان ذلك يتوسل أساسًا بإعادة تأكيد التفوق التكنولوجى والسياسى والثقافى للغرب، وهكـذا يتعرض التاريخ، فى مثل هذه الوحدة،

إلى ما يُضْعِفُه ضعفًا شديدًا إن لم يؤد إلى إلغائه. فإذا نظرنا إلى التاريخ الإنسانى باعتباره تيارًا من التطور، أو خيطًا قصصيًّا، أو قوة دينامية تتجلى بانتظام وفى صور مادية فى الزمان والمكان، وجدنا أن هذه النظرة الاستشراقية تضع التاريخ الإنسانى للشرق أو الغرب فى مرتبة ثانوية بالنسبة للتصور المثالى للشرق والغرب، أى تصور وجود جوهر ثابت لكل منهما. وإحساس المستشرق بأنه يقف على حافة الأخدود الذى يفصل بين الشرق والغرب يجعله لا يقتصر على الحديث بلغة التعميمات الفضفاضة، بل إنه يحاول أيضًا تحويل كل جانب من جوانب الحياة الشرقية أو الحياة الغربية إلى سمة مباشرة من سمات هذا النصف الجغرافى أو ذاك.

والتناوب بين 'الذات الخبيرة' فى كتابات المستشرق وبين الشهادة التى يدلى بها، وهو الذى يبين أن تلك الذات تمثل الغرب، يتخذ بوضوح شديد صورًا بصرية. وفيما يلى فقرة تمثل ذلك خير تمثيل (ويستشهد بها چيب) من الكتاب المهم الذى وضعه دنكان ماكدونالد بعنوان **الموقف الدينى والحياة فى الإسلام** (١٩٠٩):

> يُظهر العرب أنهم لا يتسمون بسهولة التصديق البالغة، بل يُظهرون أنهم واقعيون، ماديون، يتساءلون ويتشككون ويسخرون من خرافاتهم وعاداتهم، وأنهم مولعون باختبار الظواهر الخارقة - ويفعلون ذلك كله بأسلوب يفتقر إلى الجد إلى حد غريب، ويكاد يعتبر طفوليًّا[٥٢].

والفعل 'الحاكم' فى هذه الفقرة هو 'يُظهر'، وهو الذى نفهم منه هنا أن العرب يعرضون أنفسهم (طواعيةً أو كرهًا) على الخبير الذى يتولى الفحص. وعدد الصفات المنسوبة إليهم، وهى التى تزدحم فيها كلمات تكرر معانى بعضها البعض، تجعل "العرب" يكتسبون لونًا من انعدام الوزن الوجودى، وهكذا تعيد الفقرة ضم "العرب" إلى فئة "البدائى الطفولى"، وهى فئة بالغة الاتساع ويشيع ورودها فى الفكر الاستشراقى الحديث. وماكدونالد يوحى ضمنًا كذلك بأن المستشرق الغربى يتمتع بموقع متميز بشكل خاص

يستطيع منه إيراد أمثال هذه الأوصـاف، فما الوظيفة التى 'يمثلها' المستشرق الغربى إلا إظهار ما ينبـغى مشاهدته. وهكذا يصبح من الممكن الإطلال على كل حدث معين من أحداث التاريخ عـند الذروة، أو قل عند الحدود الحساسة للشرق والغرب معًا، وتنعدم أهمية القـوى المعقدة التى تحرك الحياة البشرية - وهى التى دأبتُ على اعتبارها الصورة القصصية للتاريخ - أو تغدو تافهة إذا قورنت بالرؤية 'الدائرية' التى تقتصر فـيها قيمة تفاصيل الحيـاة الشرقية على إعادة تأكيد الطابع الغربى للمُراقِب والطابع الشرقى لمن ولما يخضع للمراقبة.

وإذا ذَكَّرَتْنا هذه الرؤية، من بعض وجوهها، برؤية دانتى، فلا يجب بأى حال من الأحوال أن نُغـفل الفرق الهائل بين هذه الصورة لـلشرق، والصورة التى رسمهـا دانتى. فالمقصود أن تكون الأدلة القائمة هنا علمـية (وربما كانت تعتبر علمية)؛ وترجع أصالتـها، من زاوية النَّسَبِ والسُّلالة، إلى انتمائها إلى العلوم الفكرية والإنسانية الأوروبية فى القـرن التاسع عشر، أضف إلى ذلك أن الشرق ليس أعجوبة وحسب، أو عدوًا، أو فرعًا من فروع الغرائب، بل إنه واقع فـعلى سياسـى يتميـز بثقل وزنه وأهـميتـه الكبرى. ولا يسـتطيع ماكدونالـد، شأنه فى ذلك شأن لورنس، أن يفصل بين الخـصائص التى تمثله باعتباره غربيًا وبين دوره باعتباره عالمًا باحثًا. وهكذا فإن رؤيته للإسلام، مثل رؤية لورنس للعـرب، تمزج بين تعـريف الشىء أو الشخـص الموصوف وبين هوية الشخص الذى يتولى التعريف والوصف. أى إنه لابد من تطويع صورة جمـيع الشرقيين العـرب حتى تتفق مع رؤية النمط الشـرقى أو صورته التى رسمـها الباحث الغـربى، وكذلك مع التـلاقى المحدد مع الشرق الذى يعـيد الغربى فيـه تفهم جوهر الشرق تفهمًـا ناجمًا عن إحساسه بالجـفوة الشديدة بينهـما، وهذا هو الإحـساس الذى يجـعل لورنس، مثل فـورستـر، يشـعر بالقنوط وكذلك بالفشل على المستوى الشخصى. وأما بالنسبة لبعض الباحثين من أمثال ماكدونالد، فهو يدعم 'الخطاب' الاستشراقى نفسه.

كمـا إنه يعمل على نـشر ذلك 'الخطاب' فى عالم الـثقافـة والسيـاسة والواقع. ففى فترة ما بين الحربين العالميتين، كانت قضية العلاقات بين الشرق

والغرب تتسم بالشيوع على نطاق واسع وبالقلق الذى يشوبها، وهو ما يَسْهُلُ علينا أن نخرج به من نصوص كاتب روائى مثل مالرو. كانت دلائل المطالب الشرقية بالاستقلال السياسى تُرى فى كل مكان؛ ولا شك أن الحلفاء كانوا يشجعونها فى أقاليم الدولة العثمانية الممزقة، وسرعان ما أصبحت هذه المطالب تمثل مشكلة، على نحو ما نرى بوضوح وجلاء فى حالة الثورة العربية وما تلاها، إذ ظهر الشرق الآن فى صورة القوة التى تشكل تَحدِّيًا لا للغرب بصفة عامة فقط بل أيضًا لروح الغرب والمعرفة الغربية وسلطة الغرب المهيمنة. وهكذا فبعد قرن من التدخل فى الشرق (ودراسته) بدا أن دور الغرب فى الشرق قد أصبح يتسم بدقة وحساسية أكبر، بعد أن بدأ الشرق نفسه يتصدى لأزمات الحداثة. كان الغرب يواجه قضية الاحتلال المباشر، وقضية الأقاليم الخاضعة للانتداب، وقضية المنافسة الأوروبية فى الشرق، وقضية التعامل مع 'النُّخَب' المحلية، والحركات الشعبية المحلية، والمطالب القومية بالحكم الذاتى والاستقلال، وقضية الصلات الحضارية بين الشرق والغرب، وهى القضايا التى فَرَضَتْ إعادة النظر فى المعرفة الغربية بالشرق. وها نحن نرى شخصية مهيبة مثل سيلڤان ليڤى رئيس الجمعية الآسيوية الفرنسية من عام ١٩٢٨ إلى ١٩٣٥، وأستاذ اللغة السنسكريتية فى كوليج دى فرانس، يطرح أفكاره الجادة بشأن ضرورة التعجيل بالتصدى للمشكلة القائمة بين الشرق والغرب، إذ قال فى عام ١٩٢٥:

> يفرض الواجب علينا أن نفهم الحضارة الشرقية. ونواجه نحن الفرنسيين بصفة خاصة [وإن كان من الممكن للإنجليز أن يقولوا ما يقول ليڤى فالمشكلة كانت أوروبية] مشكلة إنسانية تتمثل على المستوى الفكرى فى بذل جهد متعاطف وذكى لتفهم الحضارات الأجنبية فى الصور التى اتخذتها فى الماضى وتتخذها فى المستقبل، بأسلوب عملىّ فيما يتعلق بمستعمراتنا الآسيوية العظيمة...

> لقد ورثت تلك الشعوب تقاليد مديدة فى التاريخ وفى

الفن وفى الدين، ولم تفقد الإحساس بها فقدانًا تامًّا ومن المحتمل أنها تحرص على إطالة أمدها. وحَمَلْنا نحن مسئولية التدخل فى تطورها، وكان ذلك أحيانًا دون استشارتها، وأحيانًا استجابة لطلبها... ونحن نزعم، أصبنا فى ذلك أم أخطأنا، أننا نمثل حضارة متفوقة، واكتسبنا بهذا التفوق حقًّا نؤكده بصورة منتظمة، بل بدرجة من التوكيد تجعله يبدو غير قابل للطعن من وجهة نظر الأهالى، واستنادًا إلى هذا 'الحق' عمدنا نحن إلى الطعن فى جميع تقاليدهم الوطنية...

وهكذا، وبصفة عامة، كان الأوروبى حيثما يتدخل يدفع ابن البلد إلى أن ينظر إلى ذاته بلون من اليأس العام الذى يثير الأسى فى الواقع، لأنه كان يشعر بأن جماع أحواله قد ساءت بدلاً من أن تتحسن، فى المجال المعنوى أكثر منها فى المجال المادى الصرف. وقد أدى ذلك كله إلى أن أصبحت أسس حياته الاجتماعية تبدو هشة وتنهار تحته وإلى أن أصبحت الأعمدة التى كان يريد أن يعيد بناء حياته على أسسها تبدو هزيلة كأنها من الورق المقوى المزخرف.

وقد تُرجم هذا الإحساس بخيبة الأمل إلى حقد وضغينة من أقصى الشرق إلى أقصاه، كما يقترب هذا الحقد الآن اقترابًا شديدًا من التحول إلى كراهية، ولا تنتظر الكراهية إلا اللحظة المناسبة حتى تتحول إلى عمل مادى.

أما إذا أدى الكسل أو سوء الفهم بأوروبا إلى التقاعس عن بذل الجهد الذى تتطلبه مصالحها وحدها، **فلسوف تقترب الدراما الآسيوية من نقطة الأزمة.**

وفى هذا المجال بعينه نجد أن ذلك العلم الذى هو شكل من أشكال الحياة وأداة من أدوات السياسات - أى حيثما كان

الأمر يختص بمصالحنا - يدين لنفسه بواجب اختراق الحضارة والحياة المحليتين، والتغلغل فى جوانبهما الدقيقة، ابتغاء الكشف عن قيمهما الأساسية، وخصائصهما الدائمة، بدلاً من إخماد الحياة المحلية بالتهديد غير المتسق بالواردات الحضارية الأوروبية. لابد أن نعرض أنفسنا على هذه الحضارات مثلما نعرض منتجاتنا الأخرى، أى فى سوق البورصة المحلية. [التأكيد فى الأصل الفرنسى][٥٣].

إن ليفى لا يواجه مشكلة فى ربط الاستشراق بالسياسة، فمن المحال إنكار التدخل الغربى الطويل، أو الذى أُطيل أمده، فى الشرق، سواء من حيث عواقبه بالنسبة للمعرفة أو من حيث تأثيره فى ابن البلد سئ الحظ، فالجانبان قد يؤديان مجتمعين إلى مستقبل يتهدد أهله. وعلى الرغم مما يعبر عنه ليفى من نزعة إنسانية وما يبديه من حرص على غيره من البشر، فإنه يرسم فى ذهنه صورة للحاضر تتميز بضيق وتحديد بغيض، فهو يتصور أن الشرقى يشعر بأن عالمه يتعرض للتهديد من جانب حضارة فائقة، ولكن دوافعه لا تصدر عن رغبة إيجابية فى الحرية أو الاستقلال السياسى أو الإنجاز الثقافى من حيث هى غايات مطلوبة فى ذاتها، بل تصدر عن حقد أو عن ضغينة الحسود. والعلاج الشامل الذى يقدمه لما آلت إليه الأحوال من سوء وقبح هو تسويق الشرق للمستهلك الغربى، وعرضه عليه مثلما تُعرض عليه بضائع عديدة تدعوه إلى الالتفات إليها. وهكذا تستطيع بخطوة واحدة أن تنتزع فتيل الاشتعال من الشرق (بجعله يظن نفسه كمية "مساوية" لغيرها فى السوق الغربية للأفكار) وأن تزيل المخاوف الغربية من ارتفاع أمواج المد الشرقى. وجوهر الأمر، بطبيعة الحال، أو حجة ليفى الرئيسية - التى تعتبر اعترافًا بالغ الدلالة - تقول إن علينا أن نتخذ إجراء ما بصدد الشرق وإلاَّ "فلسوف تقترب الدراما الآسيوية من نقطة الأزمة".

إن آسيا تعانى، ولكنها فى معاناتها تهدد أوروبا، فالحدود المشحونة بالأخطار بين الشرق والغرب لا تزال قائمة، ولم تكد تتغير على الإطلاق منذ

العصور الكلاسيكية الموغلة فى القدم، وما يقوله ليفى باعتباره أعظم المستشرقين المحدثين شأنًا يجد أصداء له، وإن تكن أقل دهاءً، عند دعاة المذهب الإنسانى الثقافى. ففى عام ١٩٢٥ أجرت مجلة دورية فرنسية تسمى ليه كاييه دى موا استقصاء لآراء بعض كبار المفكرين، وكان من بين الكتاب الذين أجابوا عن أسئلتها بعض المستشرقين (مثل ليفى، وإميل سينار) إلى جانب بعض الأدباء مثل أندريه جيد، وبول ڤاليرى، وإدموند چالو. وكانت الأسئلة تدور حول العلاقات بين الشرق والغرب بالصورة التى تناسب اللحظة التى طُرِحَتْ فيها، إن لم تتصف كذلك بالاستفزاز الصفيق، وهذا يدلنا فى ذاته على ما كانت عليه البيئة الثقافية آنذاك. ولسوف ندرك على الفور أن الأفكار التى كانت الدراسات الاستشراقية تطرحها قد بلغت الآن مستوى الحقائق المقبولة، إذ كان أحد الأسئلة يستفسر عما إذا كان من المحال على الشرق والغرب أن يخترق أحدهما الآخر أم لا (وكانت هذه الفكرة قد طرحها ميترلنك - الكاتب البلجيكى) ويستفسر سؤال آخر عما إذا كان النفوذ أو التأثير الشرقى يمثل "خطرًا داهمًا" - وهذا تعبير هنرى ماسى -- على الفكر الفرنسى؛ ويسأل ثالث عن تلك القيم فى الثقافة الغربية التى يمكن أن يعزى إليها تفوق هذه الثقافة على الشرق. ويبدو لى أن إجابة الشاعر الفرنسى ڤاليرى جديرة باقتطاف جزء منها، بسبب الطابع المباشر لأسس حجته، وشيوع هذه الحجة و'احترامها'، على الأقل فى مطلع القرن العشرين:

> لا أعتقد أننا ينبغى أن نخشى كثيرًا، من وجهة النظر الثقافية، ذلك التأثير الشرقى الآن. فنحن لا نجهله. ونحن ندين للشرق بجميع بدايات فنوننا وبشطر كبير من معارفنا. بل إن لنا حقًّا أن نرحب بما يخرج الآن من الشرق، إن كان سيخرج منه أى جديد، وهو ما أشك كثيرًا فى حدوثه. وهذا الشك يمثل على وجه الدقة الضمانَ لنا وسلاحَنا الأوروبى.
>
> أضف إلى ذلك أن القضية الحقيقية فى أمثال هذه الأمور قضية هضم، ولكن الهضم كان دائمًا ولا يزال، وبنفس التعبير

الدقيق، الخصيصة العظمى للعقل الأوروبى على مر العصور. وإذن فإن دورنا هو الحفاظ على هذه القدرة على الاختيار، وعلى الفهم الشامل، وعلى تحويل كل شىء إلى المادة التى تشكلنا منها، وهى القدرة التى مكنتنا من الوصول إلى ما نحن عليه. لقد بيَّن لنا اليونان والرومان كيف نتعامل مع وحوش آسيا، وكيف نستخدم التحليل فى معاملتهم، وكيف نستخلص منهم جوهرهم... ويبدو لى أن حوض البحر المتوسط يشبه وعاءً مُغلقًا، صُبَّتْ فيه على مر الزمن عناصر الشرق الجوهرية، على اتساع نطاقها، فتكثفت. [التأكيد والحذف موجودان فى الأصل الفرنسى][٥٤].

وإذا كانت الثقافة الأوروبية بصفة عامة قد 'هضمت' الشرق، فلا شك أن ڤاليرى كان يعرف أن الاستشراق كان من بين الوسائل المحددة التى حققت هذا 'الهضم'. ويعتمد ڤاليرى بثقة على 'التحليل' الذى ينفى ما يمثله الشرق من تهديد فى العالم الجديد الذى يبشر به الرئيس الأمريكى ويلسون، أى العالم القائم على مبادئ حق تقرير المصير. وهكذا فإن "القدرة على الاختيار" قدرةٌ أوروبية فى المقام الأول، وهى تتجلى فى الإقرار أولاً بأن الشرق يمثل الأصل الذى نبتت منه العلوم الأوروبية، وفى معاملة الشرق ثانيًا باعتباره أصلاً تخطاه الزمن. وهكذا نرى أيضًا بلفور يقول، فى سياق آخر، إن السكان الأصليين لفلسطين يتمتعون بالأولوية فى امتلاك أراضيهم، ولكنها أولوية لا تدانى على الإطلاق السلطة التى يتمتع بها المحتل فى الاحتفاظ بهذه الأرض، وإن كانت لاحقة على الأولوية المذكورة، فلقد قال إن مجرد رغبات ٧٠٠٠٠٠ عربى لا أهمية لها إذا قورنت بمصير الحركة الاستعمارية، وهى حركة أوروبية فى جوهرها[٥٥].

وإذن فإن آسيا كانت تمثل احتمالاً بغيضًا لانفجار مفاجئ قد يدمر عالمنا "نحن" على نحو ما قاله چون بوكان فى عام ١٩٢٢:

تتأجج الأرض بضرام قوى غير متسقة وذكاء أذهان غير منظمة. فهل تأملت يومًا حالة الواقع فى الصين؟ انظر تجد ملايين العقول النابضة الحبيسة فى حرف زخرفية تافهة: إنها تفتقر إلى التوجيه، وإلى القوة الدافعة، ولذلك فإن جهودها تذهب، فى مجملها، أدراج الرياح، ويضحك العالم من الصين(٥٦).

ولكن الصين لن تصبح أضحوكة إذا قامت بتنظيم صفوفها (كما قُدِّرَ لها أن تفعل)، ومن ثم فإن أوروبا تجتهد حتى تحتفظ بموقعها باعتبارها، كما يقول ڤاليرى، "آلة قوية" (٥٧) وذلك باستيعاب ما تستطيعه من خارجها، وتحويل كل شىء إلى ما ينفعها، فكريًا وماديًا، والحفاظ بصورة انتقائية على حالة الشرق المنظمة (أو غير المنظمة). ولكن ذلك لا يمكن تحقيقه إلا من خلال وضوح الرؤية والتحليل. وما لم تدرك أوروبا الواقع الفعلى للشرق، فسوف تنطلق قوته - العسكرية والمادية والروحية - فتتغلب على أوروبا إن عاجلاً أو آجلاً. وما سبب وجود الامبراطوريات الاستعمارية الكبرى، أو تلك النظم الكبرى للقمع المنتظم، إلا تجنب وقوع ذلك الاحتمال الذى يخشاه الأوروبيون. ويجب أن تقتصر نظرتنا إلى الرعايا فى المستعمرات على اعتبارهم لونًا من الفروع المنبثقة عن قارة أوروبا، على نحو ما شاهد جورج أورويل فى مراكش عام ١٩٣٩ - سواء كانوا إفريقيين أو آسيويين أو شرقيين:

> عندما تسير فى بلدة كهذه - حيث يعيش مائتا ألف نسمة، من بينهم عشرون ألفًا على الأقل من المعدمين الذين لا يملكون، دون مبالغة، إلا الأسمال البالية التى تسترهم، وعندما ترى كيف يعيش الناس، بل وكيف يموتون لأوهى الأسباب، فلسوف يصعب عليك دائمًا أن تصدق أنك تسير وسط البشر. وجميع الامبراطوريات الاستعمارية قد تأسست فى الواقع على هذه الحقيقة. الناس وجوههم سمراء - بل وما أكثرها! ترى يكسو عظامهم اللحم الذى يكسو عظامك نفسه؟ وهل لهم أسماء؟ أم تراهم مجرد مادة سمراء لا تتميز أجزاؤها عن

بعضها البعض، ولا يتميز أفرادهم إلا تميز أفراد النحل أو الحشرات المرجانية اللون؟ إنهم ينشأون من الأرض، ويبذلون العرق ويتكبدون الجوع سنوات قليلة ثم يهبطون مرة أخرى فى أجداث دون أسماء فى أرض المدفن، دون أن يلحظ أحد أنهم ذهبوا. بل إن القبور نفسها سرعان ما تنطمس وتختلط بالتربة(٥٨).

وإلى جانب ما كان يقدمه صغار الكُتّاب (من أمثال پيير لوتى ومارماديوك پيكتول وأضرابهما) إلى القارئ الأوروبى من شخصيات جذابة المظهر فى قصصهم الحافلة بالغرائب، كانت صورة غير الأوروبى المعروفة للأوروبيين ينطبق عليها ما يقوله أورويل عنهم انطباقًا كاملاً، فقد كانت إما صورةً يُتَفكَّهُ بها، أو صورةَ ذَرَّةٍ فى خِضَمٍّ مادة جماعية شاسعة، يشار إليها فى أحاديث العامة أو المتخصصين باسم الشرقى أو الإفريقى أو الأصفر أو الأسمر أو المسلم. وقد بث الاستشراق فى هذه التجريدات قوة التعميم، فأحال النماذج الحضارية الفردية إلى رموز 'مثالية' لقيمه وأفكاره ومواقفه، وهى التى كان المستشرقون قد وجدوها فى ''الشرق'' وحولوها إلى 'عُمْلَةٍ' ثقافية شائعة التداول.

وإذا ذكرنا أن ريمون شواب قد كتب كتابه الرائع - سيرة حياة أنكتيل-ديبيرون - فى عام ١٩٣٤، وبدأ دراساته التى وضعت الاستشراق فى سياقه الثقافى الصحيح، فعلينا أن نذكر أيضًا أن عمله كان يتناقض تناقضًا صارخًا مع أعمال زملائه من الفنانين والمفكرين الذين كانوا لا يزالون يشاركون ڤاليرى صورة الشرق والغرب القديمة التى لا تزيد عن تجريد وهمى. وليس معنى هذا أن عزرا پاوند، و ت.س. إليوت، ووليم ب. ييتس، وآرثر والى، وإرنست فنولوزا، وپول كلوديل (فى كتابة معرفة الشرق) وڤكتور سيجالين وغيرهم كانوا يتجاهلون ''حكمة الشرق''، على نحو ما أطلق عليها ماكس مولر قبل عدة أجيال، ولكن الثقافة كانت تنظر إلى الشرق، وإلى الإسلام بوجه خاص، نظرة الشك والريبة التى طالما أثقلت الموقف 'العلمى' تجاه الشرق. وأما أصدق نماذج هذا الموقف المعاصر وأشدها صراحة فنجده فى

سلسلة المحاضرات التى ألقاها ڤالنتاين تشيرول، الصحفى الأوروبى الشهير ذو الخبرة العريضة بالشرق، فى جامعة شيكاغو عام ١٩٢٤ بعنوان "الغرب والشرق" وكان غرضه هو أن يوضح للمتعلمين الأمريكيين أن الشرق ليس نائيًا بالصورة التى ربما كانوا يتخيلونها. وكان منهجه بسيطًا ويقول إن الشرق والغرب يعارضان بعضهما البعض معارضة لا سبيل إلى تقليلها، وإن الشرق -- والديانة "المحمدية" خصوصًا - من "أعظم القوى العالمية" المسئولة عن إحداث "أعمق الصدوع" فى العالم(٥٩) . وأعتقد أن التعميمات الكاسحة التى يستخدمها تشيرول يمكن استنباطها بوضوح من عناوين محاضراته الست، وهى "أرض معركتهم القديمة" ، و"ذهاب الامبراطورية العثمانية: حالة مصر الخاصة" ، و"التجربة البريطانية العظيمة فى مصر" ، و"الأقاليم الخاضعة للحماية وتحت الانتداب" ، و"عامل البولشفية الجديد" ، و"بعض النتائج العامة".

ولنا أن نضيف إلى أمثال ما يورده تشيرول من الأوصاف الشائعة نسبيًا للشرق، الشهادة التى أدلى بها إيلى فور، وهو الذى يعتمد فى تأملاته، مثل تشيرول، على التاريخ والخبرة الثقافية، والتضاد المألوف بين "الاستغراب" الأبيض والاستشراق "الملون" ، فإن فور، إلى جانب ما يورده من مفارقات، مثل حديثه عن "المذابح الشرقية الدائمة القائمة على اللامبالاة" (أى إن الشرقيين -- أو "هم" - لا يعرفون مثلنا "نحن" معنى السلام) يمضى قائلاً إن أجساد الشرقيين تتسم بالكسل، وإن الشرق لا يدرك مفهوم التاريخ، أو الأمة، أو الوطن، وإن الشرق فى جوهره صوفى النزعة وهلمّ جرًّا. ويقول فور إنه ما لم يتعلم الشرقى أن يصبح عقلانيًا، وأن يكتسب تقنيات المعرفة وأساليب المنطق الوضعى، فسوف يكون من المحال قيام التقارب الودى بين الشرق والغرب(٦٠) ونجد بيانًا أشد دهاءً واستنادًا إلى العلم لمعضلة الشرق والغرب فى المقال الذى كتبه فردينان بالدنسبيرجر بعنوان "موقع المواجهة الفكرية بين الشرق والغرب" ولكنه يتحدث هنا أيضًا عن الاحتقار الشرقى الراسخ للفكر، وللانضباط الذهنى، وللتفسير العقلانى(٦١) .

ولما كانت هذه الأقوالُ المألـوفة (فهى تمثل حقًّا أفكارًا مقـبولة شـائعة) صادرةً من أعـماق الثقـافة الأوروبية، ولما كـان قائلوها كُـتّابًا يعتـقدون أنهم يتحـدثون باسم تلك الثقـافة، فـإننا لا نستطيع تفـسيرها بأنهـا مجـرد أمثلة للتعصب القـومى المحلى، إذ إنها ليست كذلك، بل وتـعتبر مفـارقات لعدم كونهـا كذلك، على نحـو ما يتضـح لكل من يحيط بأى قدر مـن الكتابات الأخرى لهذين الكاتبين. وأمـا خلفية هذه الأقوال فنجـدها فى التحول الذى طرأ على الاستشراق الذى كان علمًا مهنيًّا دقيقًا يقوم بوظيفة محددة فى ثقافة القرن التاسع عشر، ألا وهى مساعدة أوروبا على استعادة الشطر الذى فقدته من البشرية، ثم أصبح فى القرن العشرين أداة من الأدوات السياسية، بل وما هو أهم، أى إنه اكتسب وظيفة الشفـرة التى تستطيع أوروبا بها أن تفهم ذاتها وأن تفهم الشـرق معًـا. وكان الاستـشراق الحديث، للأسـباب التى سـبقت مناقشتها فى هذا الكتاب، يحـمل فى ثناياه طابع الخوف الكبير من الإسلام، وقـد أدت التحـديات السيـاسيـة فى سنوات مـا بين الحربين إلى تفـاقم هذا الخوف. وما أرمى إليه هو أن التحـول، الذى يشبه المسخ، الذى أصاب فرع التخصص العلمى، البرئ نسبيًّا، فى فقه اللغة قد جعل منه طاقة على تدبير حركات سـياسية، وإدارة المستـعمرات، وإصدار مقـولات تكاد تتسم بطابع الرؤى الغيـبية بشـأن صعوبة المهـمة الحضارية المـوكولة إلى الرجل الأبيض، والملاحظ أن ذلك كله يدور فى إطار ثقافة تزعم أنها ليبـرالية، وتبدى اهتمامًا بالغًا وحرصًا شديدًا على ما تتباهى به من مـعايير التعددية والتسامح والقدرة على قـبـول الاختـلاف. وأمـا مـا حدث فى الـواقع فكان النقـيض الكامل لليبيرالية، إذ تحجر المذهب والمعنى اللذان أضفاهما "العلم" على "الحقيقة". فإذا كانت مثل هذه "الحقيقة" تحتفظ لنفسها بالحق فى الحكم على الشرق بأن يظل شرقيًّا بالصور التى أشرت إليها، فلن تزيد الليبرالية عن كونها شكلاً من أشكال القمع والتحيز الذهنى.

وكان من النادر - ولا يزال نادرًا - أن يُدركَ أو يُقِرَّ أحدٌ من أبناء الثقافة الغربية بمدى ضـيق الأفق المذكور، وذلك للأسباب التى يـحاول هذا الكتاب

استكشافها. ومع ذلك فإنه لمما يدعو للتفاؤل أن أمثال هذا الضيق فى الأفق قد وجد أحيانًا من يطعن فيه. وهاك مثالاً من التصدير الذى كتبه أ.أ. ريتشاردز لكتابه **حديث منشيوس عن العقل** (١٩٣٢) ولنا أن نستبدل كلمة "الشرقى" بكلمة "الصينى" بيسر وسهولة فى الفقرة التالية:

> وأما عن ألوان تأثير زيادة المعرفة بالفكر الصينى فى الغرب، فمن الطريف أن نجد أن كاتبًا لا يُحتمل أن يُظَنَّ أنه جاهلٌ أو مهملٌ مثل مسيو إتيين جِلْسون يستطيع فى يومنا هذا أن يتحدث فى تصديره بالإنجليزية لكتابه **فلسفة القديس طوما الأقوينى** قائلاً إن فلسفة هذا القديس "قد قبلت وجمعت التقاليد الإنسانية كلها" - هذا أسلوب تفكيرنا جميعًا، فالعالم الغربى لا يزال بالنسبة لنا هو العالم [أو ذلك الشطر الذى يُعتد به من العالم]، ولكن المراقب المحايد قد يقول إن مثل هذه النزعة الإقليمية خطرة. ولم نحقق فى الغرب من السعادة ما يجعلنا على ثقة بأننا لا نعانى من آثارها[٦٢].

والحجة التى يسوقها ريتشاردز تطالب بممارسة ما يسميه 'التعريف المتعدد'، وهو ضرب أصيل من التعددية، برئ من ميل نظم التعريف إلى مقاومة بعضها البعض. وسواء قبلنا أو لم نقبل هذا الرد على النزعة الإقليمية عند جلسون، فنحن نستطيع قبول القول بأن المذهب الإنسانى الليبرالى، الذى كان الاستشراق يمثل تاريخيًّا قسمًا من أقسامه، **يعمل على تأخير** خطوات توسيع المعنى، أو المعنى الموسع الذى يُمكّننا من الفهم الحقيقى. وأما ما حل محل هذا المعنى الموسع فى الاستشراق فى القرن العشرين - وأقصد فى المجال التقنى تحديدًا - فهو الموضوع الذى سوف نعرض له الآن.

ثالثا: الاستشراق الأنجلوفرنسي الحديث في أوج ازدهاره

لما كنا قد اعتدنا اعتبار الخبير المعاصر فى فرع من فروع دراسة الشرق أو فى جانب من جوانب حياته متخصصًا فى "دراسات المناطق"، فقد فقدنا إدراكنا 'النابض' للنظرة السالفة إلى المستشرق وهى النظرة التى استمرت حتى الحرب العالمية الثانية تقريبًا، والتى كانت تعتبره ذا قدرة على التعميم (إلى جانب ما يحيط به من معارف نوعية، بطبيعة الحال) وترى أنه يتمتع بمهارات بلغت ذروة نموها تمكنه من الإدلاء بأقوال 'إجمالية' أو تلخيصية، وأعنى بها أنه عندما يقوم بصياغة فكرة بسيطة نسبيًّا، ولنقل عن النحو العربى أو الدين الهندى، يقول كلامًا يُفْهم منه (ويَفْـهم هو منه) أنه يقول مقولة عن الشرق ككل، بحيث تلخصه تلخيصًا. وهكذا فإن كل دراسة مفردة عن 'قطعة' من المادة الشرقية تؤدى إلى تأكيد عمق الطابع الشرقى لهذه المادة بصورة موجزة. ولما كان الاعتقاد الشائع هو أن عناصر الشرق كلها يرتبط بعضها بالبعض بصورة عضوية عميقة، أصبح من المنطقى تمامًا، من الزاوية التفسيرية، أن ينتهى المستشرق من بحثه إلى أن الأدلة المادية التى يعالجها تؤدى فى نهاية المطاف إلى تفهم أفضل لبعض الظواهر مثل الشخصية الشرقية، أو العقل الشرقى، أو أخلاق الشرق وعاداته أو روح عالمه.

ولقد شُغِلْتُ فى معظم الفصلين الأولين من هذا الكتاب بتقديم حجج مماثلة بشأن الفترات التى سبقت هذه الفترة فى تاريخ الفكر الاستشراقى. وأما التمييز الذى يهمنا هنا (ويجب أن نقوم به) فى هذه الفترة الأخيرة من تاريخ هذا الفكر فهو التمييز بين الفترة التى سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة، والفترة التى تلتها مباشرة. وفى كلتا الحالتين، شأنهما شأن الفترات الأسبق، كان الشرق يوصف بأنه شرقى وحسب، مهما يكن الموضوع المحدد المطروح، ومهما يكن الأسلوب أو فن الصنعة المستخدم فى وصفه، ولكن الفترتين المشار إليهما تختلفان فى السبب الذى يقدمه المستشرق لرؤية الطابع الشرقى الجوهرى للشرق. وسوف نجد مثالاً طيبًا لهذا السبب فى الفقرة التالية التى

كتبها سنوك هيرجرويني، في المراجعة التي كتبها عام ١٨٩٩ لكتاب الكاتب إدوارد ساخاو بعنوان القانون المحمدى ويقول فيه :

. . على الرغم من أن القانون قد اضطر فى الواقع العملى إلى تقديم تنازلات متزايدة لأعراف الشعب وعاداته، وتعسف حكامه، فإنه استمر يمارس تأثيره الكبير فى الحياة الفكرية للمسلمين. ولذلك فهو لا يزال، حتى بالنسبة إلينا الآن، موضوعَ دراسةٍ مهمًّا، ليس فقط للأسباب التجريدية المتصلة بتاريخ القانون والحضارة والدين، بل أيضًا لما له من أغراض عملية. فكلما ازداد توثق العلاقات بين أوروبا والشرق الإسلامى، وازداد عدد البلدان الإسلامية الخاضعة للسيادة الأوروبية، ازدادت أهمية إحاطتنا نحن الأوروبيين بالحياة الفكرية للإسلام، والقانون الدينى، والخلفية النظرية للإسلام[٦٣] .

أى إن هيرجرويني يسمح لمفهوم تجريدى مثل "القانون الإسلامى" بأن يستسلم أحيانًا لضغوط التاريخ والمجتمع، ولكنه رغم ذلك أقرب إلى الاهتمام بالإبقاء على ذلك التجريد لفائدته الفكرية، لأن "القانون الإسلامى"، بخطوطه العريضة، يؤكد التفاوت ما بين الشرق والغرب. لم يكن التمييز بين الشرق والغرب عند هيروجرويني مجرد قالب لفظى أكاديمى أو شعبى، بل على العكس، إذ كان يعنى له علاقة القوة الجوهرية والتاريخية بين الجانبين. والمعرفة بالشرق قد تُثبتُ أو تَزيدُ أو تُعَمِّقُ 'الفرق' الذى مكَّن السيطرة الأوروبية (وهذه العبارة تنحدر من أصول عريقة فى القرن التاسع عشر) من أن تمتد امتدادًا فعالاً فى آسيا. وإذن فإن معرفة الشرق بصفة عامة معرفة تقوم على 'التكليف' بالحفاظ على الشرق، إن كان صاحب الشأن غربيًّا.

ونجد فقرة مناظرة تقريبًا لما يقوله هيرجرويني، وهى الفقرة الختامية فى مقال جيب عن "الأدب" فى كتابه تركة الإسلام المنشور عام ١٩٣١، إذ إنه وبعد أن يصف ثلاثة لقاءات عارضة بين الشرق والغرب حتى القرن الثامن عشر، يصل فى حديثه إلى القرن التاسع عشر قائلاً :

وبعد هذه اللحظات الثلاث من التلاقى العارض، عاد الرومانسيون الألمان إلى الاهتمام بالشرق من جديد، وكان الهدف الذى قصدوا إلى تحقيقه لأول مرة أن يفتحوا الطريق أمام التراث الحقيقى للشعر الشرقى حتى يدخل شعر أوروبا. ولكن الشعور الجديد بالقوة والسيطرة فى القرن التاسع عشر كان، فيما يبدو، يغلق الباب فى وجه مطلبهم إغلاقًا حاسمًا. وأما اليوم فتبدو لنا بعض دلائل التغيير. إذ بدأت من جديد دراسة الأدب الشرقى فى ذاته ومن أجله، وبدأنا نفهم الشرق فهمًا جديدًا. وبانتشار هذه المعرفة واستعادة الشرق للمكانة الحقيقة به فى حياة الإنسانية، فربما عاد الأدب الشرقى إلى أداء وظيفته التاريخية، ومساعدتنا فى التحرر من المفاهيم الضيقة الخانقة التى من شأنها قصر كل ما هو مهم فى الأدب والفكر والتاريخ على المساحة التى نشغلها على الكرة الأرضية(٦٤) .

وعبارة چيب "فى ذاته ومن أجله" تتناقض تناقضًا صارخًا مع حلقات الأسباب التى يعتبرها هيرجروينى ثانوية بالقياس إلى ما يعلنه من السيطرة الأوروبية على الشرق. ومع ذلك، فإنه يحافظ على تلك الهوية الشاملة، والتى يبدو أن المساس بها محرم، لشئ يسمى "الشرق" وشئ آخر يسمى "الغرب". وهذان الكيانان يفيدان بعضهما البعض، والواضح أن مقصد چيب وهو مقصد حميد، يتمثل فى أنه لا يوجد ما يدعو إلى اعتبار تأثير الأدب الشرقى فى الأدب الغربى (من زاوية ثماره) من باب ما أطلق عليه برونتيير تعبير "الفضيحة القومية". فهو يقول إن الأحرى بنا أن نواجه الشرق، باعتبار ذلك ضربًا من التحدى الإنسانى للحدود المحلية للمركزية العرقية الغربية .

وعلى الرغم من استدعاء چيب، قبل ذلك، لفكرة الشاعر الألمانى جيته عن 'الأدب العالمى'، فإن دعوة چيب إلى التفاعل الحيوى، على المستوى الإنسانى، بين الشرق والغرب، يتجلى فيها تغير حقائق الواقع السياسى

والثقافى فى فترة ما بعد الحرب. كانت السيطرة الأوروبية على الشرق لا تزال قائمة، ولكنها تطورت، وأقصد فى مصر تحت الاحتلال البريطانى، فبعد أن كان الأهالى يكادون يَقْبلون وجودها دون معارضة، أصبحت قضية سياسية يشتد الخلاف حولها يومًا بعد يوم، وتزيد من تعقيدها مطالب الاستقلال الوطنية المناوئة لتلك السيطرة، فلقد كابدت بريطانيا سنوات الكفاح الذى قاده سعد زغلول وحزب الوفد وما إلى ذلك بسبيل(٦٥). أضف إلى ذلك ما شهده العالم منذ عام ١٩٢٥ من كساد اقتصادى عام، وهو الذى أدى إلى زيادة التوتر الذى يتجلى فى نثر چيب. ولكن أشد جوانب ما يقوله چيب إقناعًا يتمثل فى الرسالة الثقافية الخاصة التى يرسلها، إذ يبدو أنه يقول لقارئه: انتبه إلى الشرق، من أجل فائدته للعقل الغربى فى نضاله فى سبيل قهر ضيق الأفق، والتخصص الخانق، والمنظورات المحدودة.

لقد اختلفت الأسس التى ينطلق منها چيب اختلافًا كبيرًا عن الأسس التى كان ينطلق هيرجروينى منها، مثلما اختلفت أولوياتهما، إذ لم يعد من الممكن لأحد أن يقبل، دون جدل شديد، القول بأن سيطرة أوروبا على الشرق تكاد تكون من حقائق الطبيعة، بل ولم يعد أحد يفترض أن الشرق كان فى حاجة إلى التنوير الغربى: كانت القضية المهمة فى سنوات ما بين الحربين قضية وضع تعريف ثقافى للذات يتجاوز النظرة الإقليمية وكراهية الأجانب. فكان چيب يرى أن الغرب يحتاج إلى الشرق باعتباره موضوعًا يُدْرس، لأنه يحرر الروح من قيود التخصص العقيم، ويخفف من آلام التطرف فى الأنانية الضيقة النظرة وفى الوطنية، ويزيد من إدراك المرء للقضايا الأساسية الحقيقية فى دراسة الثقافة. فإذا زاد اعتبار الشرق شريكًا فى هذه الجدلية التى نشأت حديثًا، أى جدلية الوعى الثقافى بالذات، فلذلك سببان، الأول أن الشرق قد أصبح أقرب إلى تمثيل لون من التحدى للغرب عما كان عليه من قبل، والثانى هو أن الغرب مقبل على مرحلة جديدة نسبيًا، وهى مرحلة الأزمة الثقافية، والتى ترجع، إلى حد ما، إلى تقلص السيطرة الغربية على سائر مناطق العالم.

ومن ثم فسوف نجد فى أفضل الأعمال الاستشراقية التى شهدتها فترة ما بين الحربين - والتى تمثلها الحياة العملية الباهرة للباحث الفرنسى ماسينيون وللإنجليزى جيب نفسه - بعض العناصر التى تتميز بها أفضل الدراسات الإنسانية فى تلك الفترة. وهكذا فإن لنا أن نعتبر أن الاتجاه إلى التلخيص أو الإجمال، الذى سبق لى الحديث عنه، هو المعادل الاستشراقى للمحاولات التى بُذلت فى مجال العلوم الإنسانية الغربية البحتة لتفهم الثقافة باعتبارها كيانًا كليًا، بأسلوب حَدْسِيٍّ متعاطفٍ مضادٍّ للمنطق الوضعى. فالمستشرق وغير المستشرق ينطلقان من إدراكهما أن الثقافة الغربية تمر بمرحلة مهمة، وأن سمتها الأساسية هى الأزمة التى فرضتها عليها بعض الأخطار، مثل خطر الهمجية، والاهتمامات التقنية الضيقة، والجدب الأخلاقى، والنزعة القومية العالية النبرة، وما إلى ذلك بسبيل. كما نرى أن فكرة استخدام نصوص محددة، على سبيل المثال، للانطلاق من الخاص إلى العام (ابتغاء فهم الحياة الكاملة لفترة ما، ومن ثم تفهم ثقافة ما) فكرة يشترك فيها الباحثون الغربيون فى العلوم الإنسانية الذين يستلهمون عمل ڤيلهلم دلثى، وكذلك عمالقة المستشرقين مثل ماسينيون وجيب. ولذلك نجد أن مشروع بث حياة جديدة فى فقه اللغة - على نحو ما نجده فى أعمال كورتيوس، وفوسلر، وأورباخ، وسبتسر، وجندولف، وهوفمانشتال[٦٦] - يقابله مشروع مناظر له فى محاولات التجديد وبث الروح فى دراسات المستشرقين المتسمة بالتقنية الصارمة لفقه اللغة، وهى المحاولات التى نجدها فى دراسات ماسينيون لما كان يسميه 'المعجم الصرفى'، ومفردات العبادات الإسلامية وما إلى ذلك.

ولكننا نلمح رابطة أخرى، أهم من هذه، بين الاستشراق فى هذه المرحلة من تاريخه وبين علوم الإنسان الأوروبية (ما يسميه الفرنسيون علوم الإنسان، والألمانيون العلوم الإنسانية) المعاصرة لها. وعلينا أن نشير أولاً إلى أن الدراسات الثقافية غير الاستشراقية كانت بالضرورة تفوق الدراسات الاستشراقية فى تصديها للأخطار التى تتهدد الثقافة الإنسانية ذات التخصص التقنى الذى يضخم صورة الذات ويستبعد دور الأخلاق، وهى الأخطار التى

كانت تتمثل، إلى حد ما على الأقل، فى ارتفاع مد الفاشية فى أوروبا. وأدى هذا التصدى إلى امتداد شواغل فترة ما بين الحربين واستمرارها فى الفترة التى تلت الحرب العالمية الثانية أيضًا. وكان من الشواهد العلمية والشخصية البليغة على هذا التصدى ذلك الكتاب العظيم الذى كتبه إريك أورباخ بعنوان المحاكاة، وتأملاته المنهجية الأخيرة باعتباره من فقهاء اللغة[٦٧]. وهو يقول لنا إنه كتب المحاكاة وهو فى منفاه فى تركيا، وكان القصد منه، إلى حد كبير، أن يكون بمثابة محاولة لرؤية تطور الثقافة الغربية فيما يكاد يكون آخر لحظة اكتملت فيها نزاهتها وتمتعت فيها بتماسكها الحضارى، ومن ثم فقد حدد لنفسه مهمة وضع كتاب عام يقوم على تحليلات لنصوص معينة بأسلوب يعرض فيه مبادئ الإنتاج الأدبى الغربى بكل تنوعه وثرائه وخصبه. وكان الهدف هو رسم صورة مركَّبة للثقافة الغربية، تضاهى فى أهميتها جُهْدَ رسمها نفسه، ويقول أورباخ إنه استطاع بذل هذا الجهد بفضل ما يسميه "المذهب الإنسانى البورجوازى المتأخر"[٦٨]. وهكذا فإن العناصر الدقيقة المتفرقة التي يرصدها تتحول إلى رمز بالغ الدلالة لمسار تاريخ العالم.

وكان أورباخ يرى أهمية لا تقل عن ذلك - وهذه حقيقة تتصل اتصالاً مباشرًا بالاستشراق - لتقاليد المذهب الإنسانى التى تدفع الباحث إلى دراسة ثقافة بلد آخر أو آدابه. وكان النموذج الذى يحتذيه أورباخ هو كورتيوس، الذى يشهد إنتاجه العظيم بأنه، وهو الألمانى، عمد إلى تكريس حياته المهنية لدراسة آداب اللغات الرومانية الأصل، أى المنبثقة عن اللاتينية كالفرنسية، والإيطالية والإسبانية. وكان ذلك من الأسباب التى دعت أورباخ إلى أن يختتم تأملاته فى خريف العمر بشاهد ذى دلالة مقتطف من ڤكتور هوجو، وهو الحكمة المنسوبة إلى القديس ڤكتور وتقول "إن الرجل الذى يجد وَطَنَه عَذْبَ المنهلِ رجلٌ لا يزال مبتدئًا لَيِّنَ العود، وأما الذى يجد فى كل تربة مثيلاً لوطنه فقد اكتسب بعض القوة، وأما الكامل فهو الذى يرى العالم كله بلدًا أجنبيًّا"[٦٩]. فكلما ازدادت قدرة المرء على ترك وطنه الثقافى، ازدادت

سهولة حكمه علـيه وعلى العالم كله كذلك، وذلك بما تقتضـيه الرؤية الحقة من انفصال روحى **وكذلك** من كرم نفس، كما تزداد كذلك سهولة قيام المرء بتقييم ذاته وتقييم الثقافات الأجنبية بذلك المزيج نفسه من الارتباط والانفصال.

كمـا نشأت أيضًا قـوة ثقافيـة أخرى لا تقل أهمـية عن ذلك، ولا تقل قـدرتها على التـشكيل المنهـجى، ألا وهى اسـتخـدام العلوم الاجـتمـاعيـة "للأنماط" باعتـبارها وسيلة للتـحليل وأسلوبًا لرؤية الأشيـاء المألوفة بطرائق جديدة. ولقد اهتم عـدد كبير من الدارسين بدراسـة التاريخ المحدد "للنمط" على نحو ما نجد عند مفكرى مـطلع القرن العشرين مثل فيبر، ودوركهايم، ولوكاتش، ومانهايم، وغيرهم من المتخصصين فى 'علم اجتماع المعرفة'[٧٠]، ولكننى لا أعـتقد أن أحـدًا قد أشـار إلى أن دراسات فيـبر للبروتسـتانتـية واليهودية والبوذية قد جرفته (ربما عن غير قصد) إلى نفس الأرض التى رسم المستـشرقـون حدودها أصلاً وزعـموا ملكيـتها لأنفـسهم. ولقـد وجد فيـها التشـجيع من جانب جـميع مفكرى القـرن التاسع عشـر الذين كانوا يؤمنون بوجود ضرب من الاختلاف الوجودى بين "العقليات" الاقتصادية (والدينية) الشـرقيـة والغـربيـة. وعلى الرغم من أن فيـبـر لم يدرس الإسـلام دراسة متخصصة قط، فلقد كان تأثيـره فى هذا المجال كبيرًا، لسبب رئيسى وهو أن أفكاره عن "النمط" كانت بمـثابة تأكـيد "خارجى"، أى من خارج مـجال الاستشراق، لـكثير من الأطروحات المعتمـدة التى كان يعتنقها المسـتشرقون، وهم الذين لم تكن أفكارهم الاقتصادية تتجاوز ما يزعمونه عن عجز الشرقى عجزًا أساسيًّا عن التبادل والتـجارة والعقلانية الاقتـصادية. ولقد ظلت هذه القوالب الفكرية تحظى بالقـبول فى مجال الدراسـات الإسلامية علـى امتداد مئات السنين دون مـبالغة - وذلك حتى ظهـرت الدراسة المهمة التى وضـعها مكسيم رودنسون بعنوان **الإسلام والرأسمـالية** عام ١٩٦٦ . ومع ذلك فلا تزال فكرة 'النمط' - شرقيًّا كان أو إسلاميًّا أو عربيًّا أو سوى ذلك - فكرة صامدة، وتغذيها ألوان ممـاثلة من التجديدات أو النماذج أو الأنماط التى تأتى بها العلوم الاجتماعية الحديثة.

كثيرًا ما أشرت فى هذا الكتاب إلى الإحساس بالغربة الذى يشعر به المستشرقون الذين يتناولون أو يعيشون فى كنف ثقافة تختلف اختلافًا عميقًا عن ثقافتهم. والواقع أن أحد الاختلافات البارزة بين الاستشراق، فى صورته الإسلامية، وبين جميع المباحث الإنسانية الأخرى التى تنطبق عليها إلى حد ما أفكار أورِبَاخْ عن ضرورة الغربة، هو أن المستشرقين الإسلاميين لم يكونوا يرون على الإطلاق أن غربتهم عن الإسلام غُرْبَةٌ ' صِحِّيَّة' أو موقف يؤدى إلى تفهم ثقافتهم فهمًا أفضل. ولكن غربتهم عن الإسلام اقتصرت على تعميق إحساسهم بتفوق الثقافة الأوروبية، حتى مع اتساع نطاق نفورهم ليشمل الشرق كله، إذ كانوا يرون أن الإسلام يمثل الشرق تمثيلا متدنيًا (وذا خطر فتاك). وسبق لى أن قلت أيضًا إن أمثال هذه الاتجاهات الفكرية أصبحت من العناصر التى ساهمت فى تشكيل تقاليد الدراسات الاستشراقية نفسها على امتداد القرن التاسع عشر كله، وغدت على مر الزمن عنصرًا ثابتًا من عناصر إعداد معظم المستشرقين علميًّا، ينقله كل جيل إلى الجيل التالى. كما إننى أرجح ترجيحًا شديدًا أن الباحثين الأوروبيين قد استمروا ينظرون إلى الشرق الأدنى من منظور "أصوله" الواردة فى الكتاب المقدس، أى باعتباره ذا مكانة دينية رفيعة مؤثرة ولا تتزعزع. ولما كان الإسلام يتميز بعلاقة خاصة مع المسيحية واليهودية، فلقد ظل يمثل فى نظر المستشرق فكرة (أو نمط) الوقاحة الثقافية - **الأصلية**، وهى النظرة التى تفاقمت، بطبيعة الحال، بسبب الخوف من أن تكون الحضارة الإسلامية قد استمرت بصورتها الأصلية (بل والمعاصرة أيضًا) فى الوقوف موقف المعارضة على نحو ما للغرب المسيحى.

ولهذه الأسباب مجتمعةً ظل الاستشراق الإسلامى فيما بين الحربين يشارك فى الجو العام للأزمة الثقافية التى ألمح إليها أورباخ وغيره ممن تحدثت عنهم بإيجاز، دون أن يتطور، فى الوقت نفسه، بالأسلوب الذى تطورت به سائر العلوم الإنسانية. ولما كان الاستشراق الإسلامى قد احتفظ أيضًا فى داخله بالموقف **الدينى** المثير للجدل بصفة خاصة، وهو الموقف الذى تميز به منذ البداية، فقد ظل لا يحيد عن مسارات منهجية ثابتة، إن صح هذا

التعبير. فمن ناحية معينة، كان لابد من الحفاظ على اغترابه الثقافى عن التاريخ الحديث وعن التنقيحات الضرورية التى تفرضها المعلومات الجديدة على أى "نمط" نظرى أو تاريخى. ومن ناحية أخرى كانت النظرة السائدة ترى أن التجريدات التى يقدمها الاستشراق (أو فرصة طرح التجريدات) فى مجال الحضارة الإسلامية قد اكتسبت صحة جديدة، أى أصبحت عندئذ صحيحة، لأنه لما كان من المفترض أن الإسلام "يعمل" بالأسلوب الذى وصفه المستشرقون (دون الرجوع إلى الواقع الفعلى بل استنادًا فحسب إلى مجموعة من المبادئ "الكلاسيكية") فقد كان من المفترض أيضًا أن الإسلام الحديث لن يزيد عن كونه صورة أعيد تأكيدها للإسلام القديم، إذ كان من المفترض أيضًا أن الإسلام لم يكن يرى فى الحداثة تحدِّيًا بقدر ما يرى فيها سُبَّةً وإهانة. (ونقول بالمناسبة إن العدد البالغ الكثرة من الافتراضات فى هذا الوصف كان يرمى إلى تصوير المنحنيات الشاذة إلى حد ما التى كان على الاستشراق أن يسير فيها حتى يحافظ على أسلوبه الخاص الغريب فى رؤية الواقع البشرى). وأقول أخيرًا إنه إذا كان الطموح الذى يتجلى فى التجميع والضَّمِّ فى فقه اللغة (على نحو ما كان يتصوره أوِرْبَاخْ أو كورتيوس) قد أدى إلى توسيع نطاق وعى الباحث، وإدراكه للأخوة بين أبناء البشر، وللطابع العام العالمى لبعض مبادئ السلوك البشرى، فإن هذا التجميع والضم فى حالة الاستشراق الإسلامى قد أدى إلى زيادة تأكيد الإحساس بالاختلاف بين الشرق والغرب، وهو الذى يبينه الإسلام.

وهكذا فإن ما أتحدث عنه هو الصبغة التي اصطبغ بها الاستشراق الإسلامى حتى الوقت الحاضر، أى موقفه الذى يتسم بالتراجع والتقهقر إن قورن بالعلوم الإنسانية الأخرى (بل حتي بفروع الاستشراق الأخرى) وتخلفه المنهجى والأيديولوچى العام، وعزلته النسبية عن التطورات الجارية من حوله، سواء كان ذلك فى العلوم الإنسانية الأخرى أو فى العالم الحقيقى الذى تتغير فيه الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية[٧١]. وقد برزت درجة ما من درجات الوعى بهذا التخلف فى الاستشراق الإسلامى (أو السامى) فى أواخر القرن التاسع عشر، وربما كان ذلك لأن بعض المراقبين

بدأوا يدركون مدى إخفاق الاستشراق السامى أو الإسلامى فى التحرر من الخلفية الدينية التى نبع منها أصلاً. وقد نُظِّم أول مؤتمر استشراقى وعُقد فى باريس عام ١٨٧٣، واتضح فيه، منذ بدايته تقريبًا، لسائر العلماء المشاركين فيه مدى تخلف المتخصصين فى الدراسات السامية والإسلامية فكريًا عن الجميع بصفة عامة. وقد كتب الباحث الإنجليزى ر. ن. كَسْتْ تقريرًا يستعرض فيه جميع المؤتمرات التى عُقدت ما بين عامى ١٨٧٣ و ١٨٩٧ ويقول فيه ما يلى عن المجال الفرعى للدراسات السامية الإسلامية :

> إن أمثال هذه الاجتماعات [أى التى تعقد فى مجال الدراسات السامية القديمة] تعمل حقًا على تقدم المعارف الشرقية.
>
> لكننا لا نستطيع أن نقول ذلك عن مجال الدراسات السامية الحديثة، فلقد كان المجال مزدحمًا، ولكن الموضوعات التى نوقشت لم تكن تتسم إلا بأهمية بالغة الضآلة، مثل الموضوعات التى كانت تشغل الباحثين الهواة من أبناء المدرسة القديمة، لا الطبقة العظمى من "أساتذة" القرن التاسع عشر. وأنا مضطر إلى أن أستعين بالمؤرّخ الرومانى پلينى بحثًا عن وصف لها. كان هذا المجال يفتقر إلى الروح الحديثة فى فقه اللغة وعلم الآثار، وكان التقرير يشبه تقريرًا أصدره مؤتمر لأساتذة الجامعات فى القرن الماضى، الذين اجتمعوا لمناقشة مفهوم فقرة من فقرات مسرحية يونانية، أو الضغط فى النطق على حرف من حروف العلة، قبل أن يبزغ فجر فقه اللغة المقارن فيزيل بيوت العناكب التى بناها كُتَّابُ الحواشى على المتون. ترى أى جدوى أتت من مناقشة قدرة محمد عليه السلام من الإمساك بالقلم أو الكتابة؟[٧٢] .

كان الولع بالآثار، والقائم على الجدل، وهو الذى يصفه كَسْتْ، يُعتبر إلى حد ما صورة 'بحثية' أو أكاديمية للعداء الأوروبى للسامية. بل إن إطلاق صفة "السامية الحديثة" على هذا المجال بحيث تشمل المسلمين واليهود معًا

(وهى التى ترجع أصولها إلى المجال الـسامى القديم الذى كان رينان أول من ارتاده) يرفع رايته العنصرية بأسلوب قُصد به التظاهر بالتأدب. ويشرح كَسْتْ بعـد ذلك بقليل فى تقريره كـيف أن ''الإنسان الآرى كـان موضـوعًا حظى بتأملات كبيرة'' فى ذلك الاجتماع. والواضح أن صفة ''الآرى'' كانت تمثل التجريد المضاد ''للسامى''، ولكن المستشرقين كـانوا يرون، لبعض الأسباب التى أوضحـتها آنفًـا، أن أمثال هذه الأوصاف الوراثيـة العريقة أنسبُ بصـفة خاصة للساميين، ويزخر تاريخ القرن العشرين بالأدلة التى تثبت ما جره ذلك من عواقب وخـيمة على البـشرية جمـعاء، وهى عواقب أخـلاقية وإنسـانية وخيـمة. ولكن الذى لم يؤكده الـتأكيـد الكافى مؤرخو مـعاداة السامـية فى العصر الحديث فـهو أن الاستشراق قد أضفى طابع الشرعـية على أمثال هذه الأوصـاف الوراثيـة العـريقـة، وكذلـك، وهو الأهم لما أرمى إليـه فى هذا الكتاب، مـدى استمرار إضـفاء هذه الشرعيـة الأكاديمية والفكرية عليـها فى جـميع مـراحل مناقشـات الإسـلام أو العرب أو الشـرق الأدنى فى العصـر الحديث. فإذا لم يعد من الممكن لأحد أن يكتب كتابات علمية متخصصة (أو حتى شعبية) عن ''الذهن الزنجى'' أو عن ''الشخصية اليهودية''، فمن المتاح بيسـر أن يقوم البعض ببـحوث فى موضوعـات مثل ''العقل الإسلامى'' أو ''الشخصية العربية''، لكننا سوف نقول المزيد فى هذا الموضوع فيما بعد.

وهكذا فـإذا أردنا الفـهم الصحـيح للسـلالة الفكرية التى ينـحدر منهـا الاستشراق الإسلامى فى فترة مـا بين الحربين العالميتين - بأكمل وأهم صوره التى تتجلى فى الحياة العملية للبـاحث الفرنسى ماسينيون والانجليزى چيب - فعلينا أن نفـهم الفرق بين الموقف ' التلخيصى ' الذى يتخذه المسـتشرق إزاء مادته وبين مـوقف آخر يشتـرك معه فى أوجـه شَبَه ثقافـية كثـيرة، ألا وهو الموقف الذى يتـجلى فى عمل بعض فـقهاء اللغـة مثل أورباخْ وكـورتيوس. فالواقع أن الأزمة الفكرية فى الاستشـراق الإسلامى كانت تمثل جانبًا آخر من جـوانب الأزمـة الـروحـيـة ''للمـرحـلة المتـأخـرة من المذهـب الإنسـانى البورچوازى''، ولكن الاستشـراق الإسلامى كان فى شكله وأسلوبه يرى أن

مشكلات البشرية يمكن تقسيمـها إلى فئتين تُسَمَّيان ''الشرقى'' و ''الغربى''. وكان المعتقـد إذن أن الشرقى لا ينظر نظرة الغربى إلى قضايا التحرر والتـعبير عن الذات والتوسع، وكان المستشـرق الإسلامى يعبر عن أفكاره عن الإسلام بصورة تؤكد **مقاومته**، إلى جانب افتراض **مقاومة** المسلم، للتغيير وللتفاهم المتبادل بين الشرق والغرب، وللتنمية والتطور الكفيلين بإخراج الرجال والنساء من حيز المؤسسات العتيقة البدائية إلى رحاب الحداثة. بل لقد بلغ من ضراوة هذه المقاومة للتـغيير، وبلغ مما يُنسب إليـها من قوة عالميـة، أن غدا من يقرأُ كلام المستشـرقين يتصور أن الانقلاب الذى يُخشى وقوعـه لا يتمثل فى دمار الحضارة الغربية بل فى إزالة العوائق التي تفصل بين الشرق والغرب. وعندما أبدى چيب معارضته للنزعة القوميـة فى الدول الإسلامية الحديثة، كان دافعه إدراكه أن القـومية تؤدى إلى تداعـى الأبنية الداخلية التى تحـافظ على الطابع الشرقى للإسلام، إذ إن النتيجة النهائية لـلقومية العلمانية هى إزالة الاختلاف بين الشرق والغـرب. ويرجع الفضل إلى طاقـة چيب الفذة على التـعاطف، الذى يبلغ حـد التوحد، مـع دين أجنبى فى أنه استطاع أن يصـوغ اعتـراضه على النزعة الـقوميـة بأسلوب يوحى فى الظاهر بأنه **يتحـدث باسم** المجتمع الإسلامى المؤمن بالعقيدة الصحيحة. وأما السؤال عن مدى ما كان ذلك يمثله من ارتداد إلى العـادة الاستـشراقيـة القديمة، أى عـادة التحـدث باسم أهالى الشرق وعن مدى ما كان يمثله من محاولة مخلصة للدعوة إلى ما فيه مصلحة الإسلام، فهو سؤال تقع الإجابة عليه فى موقع ما بين هذين البديلين.

ولن نجد بطبيعة الحال باحثًا أو كاتبًا يمثل تمثيلاً كاملاً نمطًا مثاليًّا من لون ما، أو مدرسة فكرية مـا يشارك فيها بفضل أصله الوطنـى أو لأسباب تتعلق بأحداث التاريخ، لكننا سـوف نجد فى مجال الاستشراق الذى تـتسم تقاليده بالتخصص والانعزال النسبى، أن كل باحث يدرك إلـى حد ما، إدراكًا واعيًا من جانبٍ وغير واعٍ من جانب آخر، وجود تـقاليد قومية، إن لم يكن وجود أيديولوجيـة قومية، ويصـدق هذا بصفة خـاصة فى حالة الاستـشراق، إلى جانب عامل إضافى يزيد من صدق ذلك وهو الانغـماس السياسى المباشر من

جانب الأمم الأوروبية فى شئون بلدان الشرق، والمثال الحاضر فى الأذهان هو حالة سنوك هيرجروينى، إن أردنا مثالاً غير بريطانى وغير فرنسى، لإحساس الباحث إحساسًا بسيطًا وواضحًا بهويته القومية[٧٣]. لكنه حتى إذا انتهينا من رصد جميع الجوانب اللازمة لتحديد الفرق بين الفرد وبين النمط (أو بين الفرد وبين تقاليد أمة ما) فسوف ندهش حين نلاحظ إلى أى مدى كان چيب وماسينيون **فى الواقع** نمطين يمثل كل منهما موقفًا ما. وربما يكون من الأفضل أن نقول إن چيب وماسينيون قد أوفيا بكل التوقعات التى أوجدتها لهما تقاليدهما القومية، واللون السياسى لأمتيهما، والتاريخ الداخلى "لمدرسة" الاستشراق القومية التى ينتمى إليها كل منهما. ويميز سيلفان ليڤى بين هاتين المدرستين تمييزًا واضحًا قاطعًا، إذ يقول:

> إن الاهتمام السياسى الذى يربط انجلترا بالهند يجعل النشاط البريطانى مقصورًا على الاتصال المستمر بالحقائق العملية، ويحافظ على التماسك بين كل ما يمثل الماضى وبين مشهد الحاضر.
>
> وأما فرنسا التى تغذوها التقاليد الكلاسيكية فإنها تنشد تجليات عقل الإنسان فى الهند، وبالصورة التى تبدى بها اهتمامها بالصين[٧٤].

وقد يسهل القول بأن هذا التقسيم إلى قطبين معناه أن أحدهما يؤدى إلى العمل العقلانى المتسم بالكفاءة والطابع العملى وأن الآخر يؤدى إلى عمل ذى طابع عام عالمى، تأملى، نابه متألق، ومع ذلك فإن هذه 'القطبية' توضح لنا طابع الحياة العملية الطويلة والمتميزة إلى حد بعيد لكل من چيب الإنجليزى وماسينيون الفرنسى، وقد ساد طابعُ عمل الأول الاستشراق الإسلامى الأنجلوأمريكى مثلما ساد طابع عمل الثانى الاستشراق الإسلامى الفرنسى، وذلك فى الحالتين حتى الستينيات من القرن العشرين. وإذا كان ما وصفته 'بالسيادة' يدل على شئ ما، فإن السبب هو أن كل باحث منهما كان يستلهم ويعمل فى إطار تقاليد واعية تخضع لضوابط (أو لحدود فكرية وسياسية) ينطبق عليها وصف ليڤى الذى أوردته آنفًا.

ولد چيب فى مصر، وولد مـاسينيون فى فرنسا، وقد كُـتب لكل منهما أن يتسم بالتديّن العميق، وأن يصبح دارسًا للحياة الدينية فى المجتمع أكثر منه دارسًا للمجتمع وحـسب، وكان كلاهما أيضًا مشغولاً انشغالاً عـميقًا بشئون الدنيا، وكان من أعظم منجـزاتهما الانتفاع بالبحث العلمى التـقليدى فى دنيا السياسة الحديثة. ومع ذلك فقـد كان نطاق عمل كل منهما - بل وأكاد أقول نسيج العمل نفســه - يختلف اختلافًا شاسعًا عن صـاحبه، حتي ولو أدخلنا فى حسابنا ألوان التفاوت الواضحة بين تعليم كل منهما وتربيته الدينية. ولقد وقف ماسينيون حياته على دراسة أعمال الحلاج، حتي لقد قال عنه چيب فى النعي الذى كتبه له فى عام ١٩٦٢ إنه ''لم يتوقف قط عن استشفاف آثاره فى الكتابات الأدبية والدينية الإسـلامية المتأخرة'' وكان نطاق عمل مـاسينيون لا يكاد يعرف الحدود، ويكاد يجوب به كل الأصقاع حـيثما وجد الشواهد على ''روح الإنسان التى تتخطى المكان والزمان''. وكان عمل ماسـينيون قد اتسع فأصبح ''يشمل كل جانب ومجال فى حـياة المسلم المعاصر وفكره''، بحيث أصبح وجوده فى مـباحث الاستشراق يمثل تحـديًا دائمًا لزملائه، ولا شك أن چيب كان معـجبًا بالنهج الذى سار فيـه ماسينيون، وإن كان قـد هجره آخر الأمر، وهو النهج الذى دفعه إلى أن يَنْشُدَ :

> موضوعاتٍ تربط بصورة ما الحياة الروحية للمسلمين بالكاثوليك [ومكنه من أن يجد] عناصر تقـريب بينهما فى تبجـيل فاطمة الزهراء، ومن ثم مجالاً خاصًّا ومُهـمًّا فى دراسة الفكر الشيعى فى الكثيـر من تجلياته، وأيضًـا فى جمـاعة من يدينون بعـقائد ترجع أصـولها إلى دين إبراهيـم الخليل، وبعض الموضوعـات الأخرى مثل قصة أهل الكهف. وقد أضفى على كتابته فى هذه الموضوعـات سمات مـعينة جـعلتها تكتـسب أهميـة دائمة فى الدراسات الإسـلامية. ولكن هذه السمـات نفسها قـد جعلت كتاباته تنتمى إلى 'طبقتين صوتيتين' مختلفتين، إن صح هذا المجاز: ' الطبقة' الأولى تمثل المستوى العـادى للبحث العلمى

> الموضوعى، وهو المستوى الذى يحاول فيه الباحث شرح طبيعة ظاهرة من الظواهر من خـــلال الاســتعمـــال البارع لأدوات البحــث العلمــى. و 'الطبقةُ الصوتية' الثانية تمثل اسـتيعاب وتحويل المعلومـات الموضوعية والفهم الموضـوعى إلى شئ آخر من خلال التـعليم الفردى ذى الأبعاد الروحـية. ولم يكن من اليســير فى جمـيع الأحوال رسم خط فـاصل يميز بين ' الطبقة الصوتـية' الأولى وبين التـحول الناشئ عن تدفق مـا تزخر به شخصيته من ثراء .

ويلمح چيب هنا إلى أنه من الأرجح أن يميل الكاثوليك أكثر من البروتستانت إلى دراسة ظاهرة ''تبجيل فاطمة الزهراء''، لكنه يقول بوضوح قاطع إنه لا ينبغى تشويش التمـييز بين الدراسة '' الموضوعية'' وبين الدراسة القائمة على ''التعليم الفردى ذى الأبعـاد الروحية'' (حتى وإن كانـت عميقة مـفصلة). ولكن چيب كان مـصيبًـا عندما أقر، فى الفقـرة التالية من نعـيه ''بخصب'' الذهن الذى يتـمتع به مـاسينيـون فى موضـوعات شتـى مثل ''رمزية فنون المسلمين، وبناء منطق المسلمين، والأشكال العويصة للشئون المالية فى العصور الوسطى، وتنظيم شركـات الحِرَفِيِّين''، كمـا أصاب أيضًـا، فيمـا يلى ذلك مباشـرة، عندما قال إن اهتمام مـاسينيون المبكر باللغات السامـية قد أدى إلى وضع ''دراسات مقـتضبة تكاد تنافس فى عـيون غير المتـخصص أسرار علوم السحر ' الهرمسية' القديمة''. ومع ذلك فإن چيب ينهى نعـيه نهاية تنم عن كرم النفس، قائلاً :

> إننا نرى أن المثل الذى ضربه عمله كان درسًا يقول للمستشرقين من أبناء جيله إن الاستشراق الكلاسيكى نفسه لم يعد يكفى ما لم تصحـبه درجـة ما من الالتزام بالقـوى الحيوية الـتى تضفى المعنى والقيمة على الجوانب المنوعة للثقافات الشرقية(٧٥) .

كان ذلك ولا شك يمـثل أعظم إنجاز قدمـه ماسـينيون، والصحـيح أن علوم الإسلام المعـاصرة (أو الإسـلاميـات، كما تسـمى أحيـانًا) قد نشـأت فيـها

وترعرعت بعض التقاليد التى تقوم على التعاطف أو 'التوحد' مع ''القوى الحيوية'' التى تغذو ''الثقافة الشرقية''، ويكفى أن نشير إلى المنجزات الفذة لبعض الباحثين من أمثال چاك بيرك، ومكسيم رودنسون، وإيڤ لاكوست، وروچيه أرلانديه - على اختلافهم الشاسع فى المنهج والمقصد - حتى ندهش لوضوح تأثير ماسينيون الفكرى فيهم، باعتباره المثال الأول فى هذا الصدد.

ومع ذلك فإن اختيار چيب تركيز ملاحظاته، وإن كانت تكاد تعتمد على 'الطرائف'، على شتى مناحى قوة ماسينيون وضعفه، جعلته يُغفل بعض الملامح الواضحة فى حياة ماسينيون وهى الملامح التى تجعله يختلف اختلافًا شاسعًا عن چيب، ومع ذلك تجعله - بصفة عامة - رمزًا ناضجًا لمثل ذلك التطور البالغ الأهمية فى الاستشراق الفرنسى. ومن هذه الملامح 'خلفية' ماسينيون الشخصية، وهى تصور تصويرًا بديعًا بساطة صدق الوصف الذى قدمه ليفى للاستشراق الفرنسى. إذ إن فكرة ''روح الإنسان'' فى ذاتها كانت غريبة إلى حد ما عن الخلفية الفكرية والدينية التي نشأ فيها چيب، مثل الكثيرين من المستشرقين البريطانيين المحدثين : فنحن نرى أن فكرة ''الروح'' عند ماسينيون، باعتبارها حقيقة جمالية ودينية وأخلاقية وتاريخية، كانت فكرة تغذو كيانه منذ الطفولة. وكانت أسرته تتصل حبال الود بينها وبين بعض الكُتَّاب الفرنسيين مثل هايسمان، ويتضح فى كل ما كتبه ماسينيون تقريبًا تأثير تعليمه المبكر فى البيئة الفكرية والأفكار الخاصة بالمرحلة الأخيرة من الحركة الرمزية الفرنسية، بل وحتى ذلك النوع الخاص من الكاثوليكية (والصوفية) الذى كان يوليه اهتمامه. ونحن لا نجد آثار أى قصد فى التعبير أو أى ضيق فى البيان فى كتابات ماسينيون، بل إن أسلوبه من أعظم الأساليب الفرنسية فى القرن كله، وكانت أفكاره بشأن الخبرة الإنسانية تستقى الكثير من المفكرين والفنانين المعاصرين له، والواقع أن النطاق الثقافى البالغ الاتساع لأسلوبه نفسه هو الذى يضعه فى مرتبة تختلف كل الاختلاف عن مرتبة چيب. وكانت أفكاره الأولى قد نبعت من الفترة التى تُطلق عليها صفة التدهور الجمالى، ولكنها كانت تدين أيضًا بِدَيْنٍ ما إلى كتابات مثل كتابات

برجسون ودوركهايم وماوس، وجاء أول اتصال له بالاستشراق من طريق رينان، بعد أن استمع إلى محاضراته فى شبابه، وكان أيضًا من تلاميذ سيلڤان ليڤى، كما أصبحت دائرة أصدقائه تضم بعض الكبار مثل پول كلوديل، وجابرييل بونور، وچاك ماريتان ورايسة ماريتان، وشارل دى فوكوه، واستطاع فى وقت لاحق أن يستوعب كل ما أُنجِزَ من عمل فى بعض المجالات الحديثة نسبيًّا مثل علم الاجتماع المدنى، واللغويات البنيوية، والتحليل النفسى، والأنثروبولوجيا المعاصرة، والتاريخ الجديد. ويبدو فى مقالاته، ناهيك بدراسته الضخمة المهمة عن الحلاج، يُسْرُ انتفاعه بجميع الكتابات الإسلامية، وأحيانًا ما يبدو ماسينيون، بسبب تبحره العلمى الحافل بالألغاز وشخصيته التى تكاد تتصف بالأُلفة، باحثًا ابتدعه خيال الكاتب الأرچنتينى خورخى لويس بورجيس، وكان يتميز بحساسيته الشديدة للموضوعات " الشرقية" فى الأدب الأوروبى التى كان يهتم بها چيب كذلك، ولكنه كان يختلف عن چيب فى أنه (أى ما سينيون) لم يجتذبه فى المقام الأول الكتاب الأوروبيون الذين قالوا إنهم " يفهمون" الشرق ولا اجتذبته النصوص الأوروبية التى كانت تمثل تأكيدات فنية مستقلة لما كشف عنه علماء الاستشراق المتأخرون (انظر مثلاً اهتمام چيب بالروائى سكوط كمصدر لدراسته عن صلاح الدين الأيوبى)، فالواقع أن "الشرق" عند ماسينيون كان يتفق اتفاقًا كاملاً مع عالم أهل الكهف أو صلوات أتباع ملة إبراهيم الخليل (وهما المثلان اللذان أشار إليهما چيب ليدلل بهما على خصائص نظرة ماسينيون غير التقليدية للإسلام)، بمعنى أن الشرق لديه كان يدور خارج الفلك المألوف، غريبًا إلى حد ما، وقادرًا على الاستجابة الكاملة لمواهب ماسينيون فى التفسير، وهى المواهب الخلابة التي استغلها فى 'تفسير' الشرق (والتى جعلته، بمعنى من المعانى، موضوعًا للدرس). فإذا كان چيب يحب صورة صلاح الدين عند سكوط، فإن ماسينيون كان لديه ولع مناظر لهذا الحب بالكاتب نيرڤال، باعتباره نموذجًا انتحاريًّا، و 'شاعرًا ملعونًا'، ومثالاً للغرابة السيكلوجية. وليس معنى هذا أن ماسينيون كان أساسًا دارسًا للماضى، فعلى العكس من ذلك كان يتمتع بحضور بارز فى العلاقات

الإسلامية الفرنسية، فى السياسة وفى الثقافة معًا. ومن الواضح أنه كان مشبوب العاطفة، يؤمن بإمكان اختراق عالم الإسلام، لا من طريق الدراسة العلمية فحسب، بل بتكريس النفس لجميع أنشطة ذلك العالم، ولم يكن أقلها أهمية عالم المسيحية الشرقية داخل عالم الإسلام، وكان ماسينيون يشجع بحرارة إحدى جماعاتها الفرعية، وهى جمعية البدلية الخيرية الكاثوليكية.

وقد تؤدى المواهب الأدبية الكبيرة التى كان ماسينيون يتمتع بها إلى إكساب عمله الأكاديمى مظهر التأملات النابعة من مزاج شخصى متقلب، والمسرفة فى التحرر من الانتماء لبلد بعينه، بل والخاصة فى أحيان كثيرة، ولكن هذا المظهر خادع، والواقع أنه غالبًا ما يقصر عن وصف كتاباته وصفًا صادقًا، فلقد كان يحاول عامدًا أن يتجنب ما كان يسميه "التشريح التحليلى المتسم بالجمود الذى يمارسه الاستشراق"[٧٦] ويقصد به ضربًا من معالجة نص إسلامى مفترض أو مشكلة إسلامية مفترضة بتجميع 'بارد' خامد للمصادر والأصول والبراهين والأدلة وما شابه ذلك، بل كان يحاول فى كل ما يكتبه أن يدرج أكبر قدر ممكن من السياق الخاص بنص من النصوص أو مشكلة من المشكلات، وأن يبعث فيه الحياة، حتى ليكاد يفاجئ القارئ بلمحات البصيرة الثاقبة لكل من يبدى استعداده، مثل ماسينيون، لعبور حدود التخصصات الدقيقة والحدود التقليدية حتى يستطيع النفاذ إلى 'القلب الإنسانى' الذى ينبض داخل كل نص. لم يكن فى طوق أى مستشرق حديث آخر - ولم يكن قطعًا فى طوق جيب، أقرب أقران ماسينيون إليه إنجازًا وتأثيرًا - أن يشير بالسهولة (وبالدقة) اللتين يشير بهما فى مقال واحد إلى لفيف من متصوفة المسلمين، وإلى يونج، وهايزنبرج، ومالارميه، وكيركجارد. وقطعًا لم تكن تتمتع إلا قلة قليلة من المستشرقين بذلك النطاق المعرفى الواسع، إلى جانب الخبرة السياسية العملية التى تحدث عنها فى مقاله المنشور عام ١٩٥٢ بعنوان "الغرب فى مواجهة الشرق : أولوية الحل الثقافى"[٧٧] . ومع ذلك فقد كان عالمه الفكرى يتميز بالتحديد الواضح، فكان له بناؤه المحدد، الذى استمر على كماله من بداية حياته العملية إلى نهايتها، كما كان يتميز، على ما يتمتع

به من ثراء فى النطاق وفى المراجع لا يكاد يوازيه ثراء، بالترابط الداخلى بفضل مجموعة من الأفكار التى لا تتغير فى جوهرها. ولنحاول الآن بإيجاز وصف ذلك البناء وتعديد تلك الأفكار.

كانت نقطة انطلاق ماسينيون وجود ثلاثة أديان 'إبراهيمية' من بينها الإسلام دين إسماعيل، وهو دين التوحيد لشعب لم يشمله الوعد الإلهى الذى قُدِّم إلى إسحاق. وهو يقول إن الإسلام، من ثم، دينُ مقاومةٍ (للإله 'الأب' وللمسيح باعتباره التجسيد البشرى له) ومع ذلك فهو يحافظ فى داخله على الحزن الذى بدأ بدموع هاجر. ونتيجة ذلك أن اللغة العربية فى ذاتها لغة الدموع، على نحو ما كانت فكرة الجهاد برمتها فى الإسلام (وهى التى يقول ماسينيون صراحة إنها الصورة الملحمية فى الإسلام التى لم يستطع رينان رؤيتها أو فهمها) تتسم بِبُعْدٍ فكرى مهم، ورسالتها هى محاربة المسيحية واليهودية باعتبارهما من الأعداء 'الخارجيين'، ومحاربة الزندقة باعتبارها العدو 'الداخلى'. ومع ذلك فإن ماسينيون كان يعتقد أنه استطاع أن يتبين داخل الإسلام نمطًا من التيار المضاد، الذى يتمثل فى التصوف وهو الطريق إلى غفران الله ورحمته، ومن ثم فقد جعل ماسينيون دراسة هذا التيار رسالته الفكرية الرئيسية. وبطبيعة الحال كانت السمةُ الأساسيةُ للتصوف طابَعَه الذاتى، وكانت اتجاهاتُه غير العقلانية، بل والتى تستعصى على الشرح، تستهدف الوصول إلى لحظة المشاركة فى الكيان الربانى، وهى خبرة فريدة وفردية ومؤقتة. وهكذا كانت كل جهود ماسينيون الفذة فى دراسة التصوف تمثل محاولة لوصف رحلة الأرواح خارج حدود الإجماع الذى تفرضه السُّنَّة أو جماعة التفسير الإسلامى الصحيح. ويقول ماسينيون إن المتصوف الآرى يستشعر الخشية من الله أكثر مما يستشعرها العربى، لسبب يرجع فى جانب منه إلى انتمائه للجنس ''الآرى'' وفى جانب آخر إلى أنه رجل ينشد الكمال أو المثل الكامل، وأما المتصوف العربى فى نظر ماسينيون فهو يميل إلى قبول ما يسميه ڤاردنبورج بالتوحيد القائم على الشهادة (ونلاحظ هنا إلحاح ماسينيون على التقسيم القديم إلى ''آرى'' و ''سامى''، وهو الذى ورثه من القرن التاسع عشر، مثلما يلح على شرعية التعارض الثنائى الذى أقامه

شليجيل بين الأسرتين اللغويتين[٧٨] .) وكان ماسينيون يرى أن الشخص المثالى فى هذا الصدد هو الحلاج، الذى حاول تحرير ذاته والخروج على الجماعة 'ذات المذهب الصحيح'، بسعيه ووصوله آخر الأمر إلى الموت على الصليب، وهو 'الصلب' نفسه الذى يرفضه الإسلام بصفة عامة، ويقول ماسينيون إن محمدًا رفض عمدًا الفرصة التى أتيحت له بسد الفجوة التى تفصله عن الله، ومن ثم فإن إنجاز الحلاج يتمثل فى تمكنه من تحقيق الوحدة الصوفية مع الإله، وهى التى يعارضها الإسلام.

ويقول ماسينيون إن سائر جماعة 'التفسير الصحيح' تعيش فيما يسميه "العطش الوجودى"، فالإله يقدم ذاته إلى الإنسان باعتباره نوعًا من 'الغياب'، أو رفض 'الحضور'، ومع ذلك فإن وعى المؤمن الصادق 'بتسليم' الأمر أو إسلامه إلى الله يؤدى إلى إحساسه العميق بتعالى الله وبعدم قبول أى ضرب من ضروب الوثنية. ويقول ماسينيون إن مقر هذه الأفكار هو "القلب الختين" الذى يستطيع، حتى وهو فى قبضة حَمِيَّةِ الشهادة عند المسلم، على نحو ما نرى عند الحلاج، أن يلتهب بعاطفة ربانية أو بالحب الإلهى. ويمكن للمسلم الصادق فى أى الحالين أن يصل إلى وحدانية الله المتعالية (وهو معنى التوحيد) وأن يفهم معنى الوحدانية المرة بعد المرة إما من خلال الشهادة بها أو من خلال الحب الإلهى، وذلك، على نحو ما يبين ماسينيون فى مقال معقد، هو الذى يحدد "مقصد" الإسلام[٧٩] . والواضح أن ماسينيون كان يتعاطف تعاطفًا كاملاً مع الرسالة الصوفية فى الإسلام لسببين متكافئين وهما تماثلها مع طبعه الشخصى باعتباره كاثوليكيًا صادقًا، وقدرتها على الانشقاق داخل مجموعة العقائد الصحيحة. والصورة التى رسمها ماسينيون للإسلام صورة دين لا يتوقف عن التعبير عن الرفض، ويتميز بنزوله متأخرًا (بالمقارنة بالعقائد الإبراهيمية الأخرى)، وتصويره العقيم نسبيًّا للواقع الدنيوى، وهياكل دفاعه الهائلة ضد "الاضطرابات النفسية" من النوع الذى كان يمارسه الحلاج وغيره من المتصوفة، وعزلته باعتباره الدين "الشرقى" الوحيد الذى ظل "شرقيًّا" بين أديان التوحيد الثلاثة[٨٠] .

ولكن هذه النظرة للإسلام، على صرامتهـا الواضحة، ورغم ما تتضمنه من "ثوابت مبسطة"[٨١] (خصوصًا إن قورنت بالخصب الشديد الذى يتمتع به فكر ماسينيون) لم يترتب عليها أى عداء عميق من جانبه للإسلام. فمن يقرأ ماسينيون يروعه إصراره فى كل آن عـلى ضرورة القراءة المركَّبة - وهى أوامر من المحال التشكيك فـى صدقها المطلق. وقد كـتب فى عام ١٩٥١ يقول إن هذا اللون من الاستشراق "لا يمثل ولعًا بالغرائب ولا تبرؤًا من أوروبا، ولكنه محاولة للمساواة بين مناهج بحوثنا والتقـاليد الحية للحضارات القديمة"[٨٢]. وحينما يبدأ تطبيق هذا اللون من الاستشراق فى قراءة نص عربى أو إسلامى، فلابد أن يـؤدى إلى تفاسيـر تتسم بذكـاء يكاد يكون قاهرًا، ومـن الحمق ألا يبدى المرء احترامه لعبقـرية ذهن ماسينيون وجِدَّة تفكيره. ولكن لابد أن يشد انتباهنا فى تعريف ماسينيون للون الاستشراق الخاص به عبارتان هما "مناهج بحوثنا" و "التقاليد الحية للحضارات القديمة"، أى إن ماسينيون كان يرى أن ما يفعله يمثل مُرَكَّبًا أو تركيبًا من شيئين متعارضين إلى حد ما، ومع ذلك فإن ما يقلق القارئ هو 'اللاتماثل' الغريب بينهما، لا مجرد التعارض بين أوروبا والشرق، إذ يوحى مـاسينيون بأن جـوهر الاختلاف بين الشـرق والغرب هو الاختـلاف بين الحداثة والتـقاليـد العريقـة. والواقع أن التعـارض بين الشرق والغرب يظهـر فى صورة بالغـة الغرابة فى كتـابات ماسينـيون عن المشكلات السياسية والمعاصرة، حيث تبدو جـوانب قصور منهج ماسينيون بأشد صورها المباشرة وضوحًا.

وتتجلى رؤية ماسـينيون للتلاقى بين الشرق والغـرب فى أفضل صورها حين يهاجم الغـرب ويُحَمِّلُهُ المسئولية الكبـرى عن غزو الشرق واستـعماره، وعن هجماته الضـارية على الإسلام فلقد كان ماسينيـون مدافعًا لا يكل ولا يمل عن الحضارة الإسلامـية، على نحو ما تشهد به مقـالاته ورسائله الكثيرة التى كتبهـا بعد عام ١٩٤٨، تأييدًا للاَّجئين الفلسطينيين، ودفـاعًا عن حقوق العرب المسلمين والمسيحيين فى فلسطين وضد الصهيونية، وضد ما أطلق عليه عبارته اللاذعة، أى "الاستعمار البورجوازى"، التى كان يشير فيها إلى شئ

ذكره أباإيبان[٨٣] . ومع ذلك فإن الإطار الذى لم تخرج عنه رؤية ماسينيون كان يخصص، بصفة أساسية، الماضى السحيق للشرق الإسلامى ويخصص الحداثة للغرب. وكان ماسينيون، مثل روبرتسون سميث، لا يعتبر الشرقى إنسانًا حديثًا بل إنسانًا ساميًّا، وهى الفئة ' الاختزالية' التى كانت تسيطر سيطرة محكمة على تفكيره. وعلى سبيل المثال، عندما اشترك فى عام ١٩٦٠ مع چاك بيرك، زميله فى كلية **كوليج دى فرانس** فى الحوار حول ''العرب'' المنشور فى مجلة ''**اسپرى**'' (الروح) قضى جانبًا كبيرًا من الوقت فى الجدال حول إذا ما كانت أفضل زاوية للنظر إلى مشكلات العرب المعاصرين تتمثل فى القول ببساطة، وفى المقام الأول، بأن الصراع العربى الإسرائيلى يُعتبر فى حقيقته مشكلة **ساميّة**. وحاول بيرك أن يعترض برقة وأن يقنع ماسينيون بأن العرب مثل سائر أهل الأرض قد أصبحوا يختلفون ''اختلافًا أنثروپولوچيًّا'' عما كانوا عليه، ولكن ماسينيون رفض هذه الفكرة دون مناقشة[٨٤] . ولم تكن جهوده المتكررة لفهم الصراع الفلسطينى والكتابة عنه، على الرغم من نزعتها الإنسانية العميقة، قادرة فى الواقع على تجاوز النزاع بين إسحاق وإسماعيل، أو التوتر بين اليهودية والمسيحية فيما يتعلق بنزاعه مع إسرائيل. وعندما كان الصهيونيون يستولون على المدن والقرى العربية، لم يكن ذلك يسئ إلا إلى حساسية ماسينيون الدينية.

كان ماسينيون يرى أن أوروبا وفرنسا بصفة خاصة تمثلان حقائق الواقع المعاصر، وقد أدى صدامه السياسى المبدئى مع البريطانيين فى إبان الحرب العالمية الأولى، إلى حد ما، إلى احتفاظه بنفور صريح من انجلترا والسياسات الإنجليزية، وكان يرى أن لورنس وأضرابه يمثلون سياسات بالغة التعقيد، وهو ما دعا ماسينيون إلى معارضتها فى تعامله مع فيصل، قائلاً ''سوف أبحث مع فيصل . . . فى مسألة الاختراق بنفس معنى التقاليد التى لديه'' إذا بدا له أن البريطانيين يمثلون ''التوسع'' فى الشرق، وسياسات اقتصادية لا علاقة لها بالأخلاق، وفلسفة نفوذ سياسى عفىً عليها الزمن[٨٥] . وكان يعتقد أن الفرنسى إنسان أكثر حداثة، وعليه أن يجد فى الشرق ما فقده من الروحانية،

والقيم التقليدية، وما شابه ذلك. وأعتقد أن 'استثمار' ماسينيون لهذه النظرة يرجع إلى تقاليد القرن التاسع عشر برمته التى كانت ترى فى الشرق 'علاجًا' للغرب، وهى التقاليد التى نجد أولى إشاراتها فى كينيه. وقد جمع ماسينيون بينها وبين لون من التراحم المسيحى، فهو يقول :

> فيما يتعلق بالشرقيين، علينا أن نلجأ إلى عِلْم التراحم المذكور، إلى هذه "المشاركة" حتى فى بناء لغتهم وهيكلهم العقلى، وعلينا حقًّا أن نشارك فى ذلك، إذ إن هذا العلم فى نهاية الأمر يشهد إما على الحقائق التى تنتمى إلينا أيضًا، وإما على الحقائق التى فقدناها وعلينا استردادها. وأخيرًا لأن كل ما هو موجود يعتبر خيرًا من جانب معين، وتلك الشعوب المستعمرة المسكينة لا توجد فقط لتحقيق أغراضنا، بل إن لها وجودًا فى ذاتها ولأنفسها(٨٦) .

ومع ذلك فهو يقول إن الشرقى **فى ذاته** لا يستطيع تقدير نفسه أو فهمها، فلقد فقد دينه **وفلسفته**، وهو ما يرجع فى جانب منه إلى ما فعلته أوروبا به، وأصبح المسلمون يعانون من "فراغ شاسعٍ" داخلهم، فاقتربوا من الفوضى والانتحار. ومن ثم فقد غدت فرنسا ملتزمة بالمشاركة فى رغبة المسلمين فى الدفاع عن ثقافتهم التقليدية، ونظام حياتهم فى ظل الأسر الحاكمة، وتراث المؤمنين(٨٧) .

لا يستطيع الباحث، ولو كان ماسينيون نفسه، أن يقاوم ضغوط أمته عليه أو ضغوط التقاليد العلمية التى يعمل فى إطارها. وهكذا كان ماسينيون، فيما يبدو، يقوم - فى جانب كبير مما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب - بتنقيح أفكار غيره من المستشرقين الفرنسيين وتكرارها فى الوقت نفسه. ومع ذلك فعلينا أن نُسَلِّمَ بأن التنقيحات، والأسلوب الشخصى، والعبقرية الفردية قد تنجح فى النهاية فى تجاوز القيود السياسية التى تعمل على المستوى غير الشخصى من خلال التقاليد والبيئة الوطنية. ومع ذلك، فعلينا أن ندرك أن

أفكار ماسينيــون عن الشرق ظلت، **فى اتجاه معين،** تنتمى انتمـاءً كاملاً إلى النزعة التـقليدية والاستـشراقية، على الرغم مما تـتميز به من طابع شـخصى وغرابة باهرة، إذ كان يرى أن الشرق الإسلامى يتمـيز بالروحانية، وبالسمات الساميَّة والقَبَلِيَّة، وبالإيمان المتأصل بالتوحيد، وبالاختلاف عن الجنس الآرى، وهذه الصفات تشبـه قائمة للأوصاف الأنثروبولوجيـة التى شاعت فى أواخر القرن التاسع عـشر. وكان يبدو أن الخـبرات الدنيوية نسبيًا - مثل خبرات الحرب، والاستعـمار والإمبريالية والظلم الاقتـصادى والحب والموت والتبادل الثقـافى - تمر فى عينى ماسـينيون من خلال عـدسات ميتـافيزيقـية، أو من عدسات تـسلب الإنسان إنسانيتـه فى آخر المطاف، فهو يصف هـذه الخبرات بأنها سامـيّة أو أوروبية أو شرقيـة أو غربية أو آرية، وهلم جرًّا. وكانت هذه الفئات تبنى عالمه وتحقق ما كان يقول إنه ضرب من الإدراك العميق، فى نظره على الأقل. **وأما فى الاتجاه الآخر** فقد نجح ماسينيون فى الوصول إلى موقع خاص يتميـز به فى خضم الأفكار المفردة التى تتسم بالتفاصـيل البالغة الكثرة التى تزخر بها دنيا العلماء، إذ إنه أعاد تشكيل صورة الإسلام ودافع عنه ضد أوروبا وضد ما يزعم البعض أنه صورته الصحـيحة أيضًا، وكان هذا التدخل - فلقد كان تدخُّلاً حقًّا - فى شئون الشرق، باعتبـاره محركًا وبَطَلاً، يرمز إلى قبوله الخاص لاختلاف الشرق، وللجهود التى كان يبذلها فى سبيل تغييره حتى يكتسب الصورة التى يريدها لـه. ونحن نلحظ أن هاتين النزعتين معًا - أى إرادة السيطرة على الشرق بالمعـرفة وإرادة تحقيق الخير له بالمعـرفة أيضًا - ذواتا قوة بـالغة عند مـاسينيون. والصـورة التى يرسمـها للحـلاج تمثل هذه الإرادة خير تمثـيل. إذ إن الأهمية المبالغ فيـها التى يوليها ماسـينيون للحلاج تعنى أولاً أن هذا الباحث قـد قرر أن يعلى من شأن فرد واحـد فيرفعـه فوق مستوى الثـقافة التى غذته، وتعنى ثانيًا أن الحلاج قد تحـول إلى رمز للتحدى الدائم للمسيحى الغربى، بل ومصدر مـضايقة له، وهو الذى لم تكن العقيدة تعنى له (وربما من المحال أن تعنى له) ما تعنيه للصوفى من التضحية القصوى بالذات. وفى أى من هاتين الحـالتين، كـان القصـد من تصـوير مـاسينيـون

للحلاج، دون مبالغة، تجسيد أو تجسيم قيم المذهب الرئيسى للعقيدة الإسلامية، وهو المذهب الذى ما وصفه ماسينيون أساسًا إلا للتحايل عليه والدوران حوله من خلال الحلاج.

ومع ذلك فلا حاجة بنا إلى أن نسارع بالحكم بالانحراف على عمل ماسينيون أو بأن أعظم مظاهر ضعفه هو سوء تمثيله للإسلام على نحو ما يتجلى فى استمساك المسلم "المتوسط" أو "العادى" بدينه وإيمانه، وكان أحد علماء الإسلام المبرزين قد ساق الحجة على اتخاذ ماسينيون هذا الموقف، على وجه الدقة، وإن لم يكن قد ذكر صراحة اسم ماسينيون باعتباره صاحب الإساءة إلى الإسلام(٨٨) . ومهما يبلغ ميلنا إلى الموافقة على هذه القضايا - مادام الإسلام قد أسئ تصويره حقًّا بصفة جوهرية فى الغرب، على نحو ما يحاول هذا الكتاب أن يبين - فإن القضية الحقيقية هى ما إذا كان من الممكن فعلاً تقديم صورة تُعتبر تمثيلاً صادقًا لأى شئ، أو إذا ما كانت أى صورة بل وجميع الصور التمثيلية تكمن، بحكم كونها صورًا تمثيلية، فى اللغة أولاً، وبعد ذلك فى الثقافة والمؤسسات والبيئة السياسية لمن يتولى رسم الصورة التمثيلية. فإذا كان البديل الأخير هو البديل الصائب (وهو ما أعتقده) فإن علينا أن نكون على استعداد لقبول القول بأن كل صورة تمثيلية بطبيعتها تتداخل وتشتبك وتكمن وتمتزج بالكثير من الأمور الأخرى إلى جانب "الحقيقة" وهى التى تعتبر فى ذاتها صورة تمثيلية . ولابد أن يؤدى ذلك بنا منهجيًّا إلى اعتبار التصوير التمثيلى (أو سوء التصوير التمثيلى - فالفرق ينحصر فى الدرجة، فى أفضل الحالات) قائمًا فى مجال مشترك من مجالات النشاط الإنسانى لا تقتصر العوامل التى تحدده على مادة الموضوع المشتركة وحدها بل تتضمن أيضًا بعض عوامل التاريخ المشترك، والتقاليد، وما يسمى بعَالَم 'الخطاب'، أى عَالَم الأفكار والصور اللغوية التى تعبر عنها. ولا يستطيع عَالِمٌ أو باحث فرد أن يخلق هذا المجال ولكنه يتلقاه من غيره ثم يجد لنفسه مكانًا فيه بعد ذلك ويقدم فى إطاره مساهمته الفردية. وأمثال هذه المساهمات، حتى من جانب عبقرية فذة، لا تزيد عن كونها استراتيجيات

لإعـادة تقديم المادة داخل حـدود ذلك المجـال، بل إن البـاحث إذا اكتـشف مخطوطًا كان مـفقودًا يومًا ما قـام بتقديم ذلك النص "المكتشف" فى سياق سبق إعـداده له سلفًا، فذلك هو المعنى الحقـيقى للعـثور على نص جديد. وهكذا فإن كل مساهمة فـردية تؤدى أولاً إلى تغييرات داخل المجال ثم تنشئ استقرارًا جديدًا على نحو ما نرى عند وضع بوصلة جديدة على سطح مُغَطًى بعـشرين بوصلة، فـالبوصلة الجـديدة تؤدى أولاً إلى تذبذب إبر البـوصلات جميـعًا، ولكن البوصلات الواحدة والعـشرين سرعان ما تسـتقر فى تشكيل جديد يضم هذه وتلك كلها.

والصور التى تمثل الاستشراق فى الثقـافة الأوروبية تتصف بما نستطيع أن ندعوه الاتساق المنطقى، وهو اتساق لا يتميز فحسب بما له من تاريخ بل أيضًا بوجود مـادى (ومؤسـسى) وعلى نحو مـا ذكرت عن رينان، فلقـد كان هذا الاتساق شكلاً من أشكال الممارسة الثقافية أو نظامًا من الفرص المتاحة لوضع المقولات عن الشرق. وما أقوله بشـأن هذا النظام لا ينحصر فى كونه تصويرًا يسئ تمثيل 'جوهر' مفـترض للشـرق - إذ لا أعتـقد مطلقًـا أن للشرق أى 'جوهر' - ولكن مرماى هو أن هـذا التصوير 'التمـثيلى' يعمل فى سـبيل تحقـيق غرض مـا، شأنه فى ذلك شأن كـل تصوير 'تمثيلى' عادةً، كـما إنه يعمل وفـقًا لاتجاه معين، وفى إطار تـاريخى وفكرى بل واقتصادى مـحدد. وأقول بتعبير آخر إن الصور التمثيلية ترمى لتحقيق أغراض معينة، وإنها تنجح فى ذلك فى معظم الأوقـات، وإنها تؤدى مُهمـة واحدة أو عدة مهـام معًا. وسواء كانت صـورًا تمثيلية أو تشكيلية، على نحـو ما يقول رولان بارت عن جميع 'العمليات' اللغوية، فإنها تسئ التمثـيل إلى حد التشويه. فتشكيل - أو تشويه - الصـورة التى تمثل الشرق فى أوروبا يرجع إلى حـساسية خـاصة متزايدة تجاه إقليـم جغرافى يسمى "الشرق". والمتخصصون فى هذا الإقليم يؤدون عـملهم بصدده، إن صح هـذا التعبيـر، لأن مهنـتهم، باعـتبـارهم مسـتشرقين، تتطلب منهم على مـر الأيام أن يقدموا إلى مـجتمعـاتهم صورًا للشرق، ومعـرفة به، وبصيرة نفَّاذة فـيه. والواقع أن المستشـرق يحقق درجة

كبيرة من النجاح فى تزويد مجتمعه بصور تمثيلية للشرق تتسم بأنها (أ) تحمل طابعه المميز، و (ب) تُبيِّنُ تصوره لما يمكن أو لما ينبغى للشرق أن يكون عليه، و (جـ) تطعن واعية فى رأى شخص آخر فى الشرق، و (د) تقدم إلى 'الخطاب' الاستشراقى ما يبدو أنه فى مسيس الحاجة إليه فى تلك اللحظة، و (هـ) تستجيب لبعض متطلبات العصر الثقافية والمهنية والقومية والسياسية والاقتصادية. والواضح أن دور المعرفة الإيجابية، أبعد ما يكون عن اتخاذ صورة مطلقة، وإن كان يظل قائمًا إلى حد ما. بل إن ما تنشره وتعيد نشره الصفاتُ الخمسُ المذكورةُ للصور التمثيلية التى يقدمها الاستشراق هو "المعرفة" - وهى التى لا تتخذ مطلقًا صورة مطلقة أولية مباشرة أو حتى موضوعية.

وإذا نظرنا إلى ماسينيون من هذه الزاوية، وجدنا أنه ليس "عبقرية" أسطورية بقدر ما يعتبر 'نظامًا' أو 'جهازًا' من نوع ما لوضع ضروب معينة من المقولات المبثوثة فى كتلة هائلة من التشكيلات المنطقية التى تشترك معًا فى بناء 'أرشيف' عصره أو مادته الثقافية. ولا أظن أننا نسلب ماسينيون إنسانيته حين ندرك ذلك، لا بل ولا نختزل عمله فنصفه بالخضوع للحتمية السوقية. بل، على العكس، سوف نرى كيف استطاع ذلك الإنسان الحقيقى أن يتمتع، بمعنىً من المعانى، بطاقة إنتاجية وثقافية معينة وأن يكتسب المزيد من هذه الطاقة التى تتميز ببُعد مؤسسى أو 'فوق إنسانى' وهذا، حقًّا، هو ما ينبغى لابن البشر المحدود الوجود أن يطمح إليه إذا لم يكن يريد أن يقنع بوجوده الفانى وحسب فى الزمان والمكان. وعندما قال ماسينيون "كلنا ساميون" كان يشير إلى نطاق أفكاره الذى يتجاوز مجتمعه، ويبين مدى قدرة أفكاره عن الشرق على تخطِّى الظروف المحلية والشخصية للرجل الفرنسى والمجتمع الفرنسى. وفئة 'السامىّ' يغذوها مذهب ماسينيون الاستشراقى، ولكن قوتها تنبع من نزوعها إلى الامتداد خارج الحدود الخاصة بهذا المبحث، ودخول مجال أرحب يضم التاريخ والأنثروبولوجيا، وهو المجال الذى يبدو أنها تتمتع فيه بدرجة من درجات الصحة العلمية والقوة[٨٩].

ولا شك أن المقولات التى وضعهـا ماسينيون، والصور التمـثيلية للشرق لديه، كان لها تأثيـرها المباشر، على مستـوى واحد على الأقل، فى العاملين "بمهنة" الاستشراق، وإن لم تنج "صحتها" العلمية من الطعن فـيها. فعلى نحو مـا ذكرت آنفًا، نرى أن إقرار جيب بما أنجـزه ماسينيـون يمثل إدراكه بأنه يعرض ما فعله ماسينيون باعتباره بديلاً عَمَّا فعله هو (ضمنًا لا صراحةً). وأنا أنسب إلى النعى الذى كتبه جيب أفكارًا لا ترد إلا فى صـورة لمحات طفيفة، بطبيعة الحـال، لا فى صورة مقولات فعلية، ولكن أهميتـها سوف تتضح إذا نظرنا الآن إلى حياة جيب العمليـة باعتبارها مناظرة لحياة ماسـينيون العملية. والمقـال التذكارى الـذى كتبـه ألبرت حـورانى عن جيب وقـدمه للأكاديمـية البريطانيـة (وهو الذى أشرت إليه عـدة مرات) يلخص تلخيـصًا بارعًا حـياة الرجل العملية، وأفكاره الرئيـسية، وأهمية عمله. وأنا لا أختـلف مع تقييم حورانى فى خطوطـه العريضة، لكنه ينقـصه شئ مـا، وإن كان هذا النقص يعوضـه، إلى حَدٍّ ما، ما جـاء فى مقال قصـير عن جيب كتبـه وليم پولك بعنوان "السيـر هاميلتون جـيب بين الاستشـراق والتاريخ"[٩٠] إذ إن ألبرت حورانى يميل إلى اعتـبار جيب ثمرة من ثمار اللقاءات الشخـصية، والمؤثرات الشخصية وما إلى ذلك بسبـيل، ولكن پولك - رغم افتقاره إلى دقة حورانى فى فهم جيب - يرى أن جيب يمثل ذروة تقاليد أكاديمية معينة يمكن أن نصفها بأنها تمثـل اتفاق الرأى فى البحث الأكـاديمى، أو النموذج المطبق فـى البحث الأكاديمى، وهما تعبيران لا يردان فى نثر پولك.

وهذه الفكرة المستعارة بصفة عـامة من توماس كُونْ، تتصل بعمل جيب اتصالاً مبـاشرًا ويجدر النظر فيـها، إذ إن جيب، كما يُذكِّـرنا حورانى، كان شخصية تضرب جذورها العميقة فى مؤسسات العصر، ومن عدة زوايا معًا، وإذا فحصنا كل ما قاله جيب أو فعله منذ بواكـير حياته العملية فى لندن إلى سنوات عمره الوسطى فى جامعة أوكسـفورد وحتى السنوات التى امتد نفوذه فيـها عندمـا أصبح مـديرًا لمركز هارڤارد لدراسات الشـرق الأوسط، وجدنا الطابع الواضح لذهن يعمل بسهولة بالغة داخل المؤسسات الراسخة. فإذا كان

ماسينيـون يمثل اللامنتمى بلا أمل فى الانتماء، فقـد كان چيب يمثل المنتمى. وعلى أى حال فقد وصل الرجـلان إلى أعلى ذرا الصيت الداوى والنفوذ فى الاستـشراق الفرنسى والاسـتشراق الأنجلوأمريكى عـلى الترتيب. إذ لم يكن الشرق عند چيب مكانًا يقابله الفـرد مباشرة، بل كان شيـئًا يقرأ عنه ويدرسه ويكتب عنه داخل الحدود الضيقة للجمعيات العلمية، والجامعات، والمؤتمرات البحثية. وكـان چيب يتفاخر مثل ماسينيون بصـداقته لبعض المسلمين، ولكن هذه الصداقـة كانت فـيمـا يبدو - مثل صـداقة إدوارد لين - صـداقة نافـعة وحسب، لا صداقة تحدد المسار. ومن ثم فإن چيب أصبح شخصية 'حاكمة' فى الإطار الأكاديمى للاستشراق البريطـانى (ومن بعده الاستشراق الأمريكى) وباحثًـا يثبت عمله عن وعيٍ الاتجـاهات القومـية فى هذا اللون من التقـاليد الأكاديمية، القائمة فى الجامعات والحكومات ومؤسسات البحوث.

ويتمثل أحد المؤشرات على ذلك فى أننا كثيرًا ما نلاقى چيب فى سنوات نضجه وهو يتـحدث ويكتب إلى المنظمات التى تتحكم فى السيـاسات. ففى عام ١٩٥١، على سبـيل المثال، شارك بمقال فى كـتاب عنوانه **الشرق الأدنى والدول العظمى**، وهو عنوان له مـغزاه، وهو يحـاول فى هذا المقال إيضـاح ضرورة التوسع فى البرامج الأنجلوأمريكية للدراسات الشرقية قائلاً:

> . . . لقـد تغيـر مـوقف البلدان الغـربية كلـه إزاء بلدان آسيـا وإفريقيا، إذ لم يعد فى طوقنا الاعتماد على عامل الهيبة، وهو العامل الذى نهض بدور كبير فيما يبدو فى التفكير قبل الحرب، بل ولم نعد نستطيع أن نتوقع من شعوب آسـيا وإفريقيا وشرق أوروبا أن تأتى إلينا وتتـعلم منا ونحن مكتوفـو الأيدى، ولكن يجب علينا أن نكتسب العـلم بهم حتى نتعلم أن نعمل مـعهم فى علاقة أقرب إلى إطار التبادل(٩١).

وأمـا إطـار هـذه العـلاقة الجـديـدة فهو يفـصح عنه فى مقـال لاحق بعنوان "إعادة النظر فى دراسات المناطق"، ويقول فيه إنه لا ينبغى اعتبار الدراسات

الشرقيـة أنشطة علمية بقدر ما تعتـبر أدوات فى أيدى السياسات القـومية تجاه الأمم التى حصلت حـديثًا على استـقلالها، وربما يصعـب التعامل معـها فى عالم مـا بعد الاستـعمار، ويقـول إن على المستشـرق أن يتسلح بوعى يعـيد تركيزه على أهمـية ائتلاف دول المحيط الأطلسى حتى يصبح مـرشدًا لراسمى السياسات ورجال الأعمال، ولجيل جديد من الباحثين .

لم يكن أهم عنصر من عناصر المرحلة الأخيرة من رؤية جيب يتمثل فى العمل الإيجابى الذى يضطلع به المستـشرق فى البحث العلمى (على نحو ما فعل فى شبابه مثلاً عندما درس الغزوات الإسلامية لآسيا الوسطى) بل يتمثل فى إمكان تطويعه للانتـفاع به فى الحياة العامـة. ويجيد حورانى التعـبير عن ذلك قائلاً :

> . . . اتضح له (أى لجيب) أن العمـل الذى تقوم به الحكومات الحديثـة والنُّخَبُ الحديثة ينم عن جـهلها أو رفضـها لتقـاليدها الخاصة بالحيـاة الاجتماعية والأخـلاق، وأن مظاهر فشلها تنبع من ذلك. وهكذا قصر جـهوده الرئيسيـة بعد ذلك على تقديم شرحٍ، يعتـمد على الدراسة الدقيقـة للماضى، للطابع الخاص لمجتمع المسلمين وما يكمن فى جوهره من عقائد وثقافة، بل إنه كـان يميل إلى النظر إلى هذه المشكلـة نفسـهـا أولاً من الزاوية السياسية(٩٢) .

ومع ذلك فلقد كـان من المحال أن تتسنى لجيب هذه الرؤية فى مـرحلته الأخيرة دون قدر كبير من الاستعداد الصارم لها فى أعماله المبكرة، وعلينا أن نرجع إلى هذه الأعمال حتى نفهم أولاً أفكاره : كان من بين العوامل الأولى التى أثرت فى جيب عـمل دنكان مـاكدونالد، وهو الـذى استـقى جيب منه المفهوم الذى يقول إن الإسلام نظام حياة متماسك، وإن هذا النظام لا يستمد تماسكه من الناس الذين يحيون هذه الحياة بقدر ما يستمده من هيكلٍ عقائدىٍّ ما، أو منهج للممـارسة الدينية، أو من فكرة النظام التى يشارك فيـها جميع

المسلمين، والواضح أن علاقة الناس "بالإسلام" تقوم على تفاعل دينامى من لون ما، ولكن الدارس الغربى لا يهتم إلا بالقوة النابعة من الإسلام والقادرة على جلاء معنى خبرات المسلمين، لا العكس.

ولكن ماكدونالد ومن بعده چيب لا يتناولان مطلقًا الصعوبات المعرفية والمنهجية "للإسلام" باعتباره موضوعًا (يستطيع الدارس أن يصدر عنه مقولات شاملة وبالغة التعميم). وكان ماكدونالد من جانبه يعتقد أن المرء يستطيع أن يدرك فى الإسلام مظاهر لشئ تجريدى أشد غرابة، وهو العقلية الشرقية، وهو يخصص الفصل الأول كله من كتابه الموقف الدينى والحياة فى الإسلام، وهو أشد كتبه تأثيرًا (ولا يمكن التقليل من أهميته لچيب) لمجموعة من المقولات عن العقل الشرقى. وهو يبدأ بأن يقول "من الواضح فى نظرى والمعترف به أن الشرقيين يزيدون كثيرًا عن الغربيين فى تصور التصاق الغيب مباشرة بحياتهم وفى تصور طابعه الحقيقى". ويقول "إن العناصر الكبيرة التى تُعَدِّلُ من تفكيرنا وتكاد تخرق القانون العام، فيما يبدو، من وقت لآخر" لا تخرقه فى نظر الشرقيين، لا بل ولا تتناقض مع القوانين العامة الشاملة التى تحكم العقل الشرقى بنفس القدر. ويقول "إن الفرق الجوهرى فى العقل الشرقى لا يكمن فى تصديق الغيبيات بل فى العجز عن بناء نظام خاص بما هو مشهود وحاضر". ويتمثل مظهر آخر من مظاهر هذه الصعوبة - وهو الذى اعتبره چيب فى وقت لاحق مسئولاً عن غياب الشكل فى الشعر العربى وعن نظرة المسلم إلى الواقع نظرة 'ذَرِّيَّة' فى جوهرها، أى باعتباره أجزاءً غير مترابطة - فى "أن الشرقى مختلف، واختلافه لا يرجع بصفة أساسية إلى تدينه بل إلى افتقاره إلى إدراك معنى القانون، فهو لا يؤمن بوجود نظام ثابت فى الطبيعة". وإذا كانت هذه "الحقيقة" المزعومة تعجز عن تفسير المنجزات الفذة للعلوم الطبيعية الإسلامية التى يستند إليها جانب كبير من العلوم الغربية الحديثة، فإن ماكدونالد يلتزم الصمت. وهو يواصل سرد محتويات قائمته قائلاً "الواضح أن الشرقى يرى أن كل شئ ممكن. فالخوارق قريبة حتى إنها تستطيع أن تمسه فى أى لحظة". وانظر كيف أن

مناسبة معينة – وهى مولد دين التوحيد تاريخيًّا وجغرافيًّا فى الشرق – قد تحولت فى الحجة التى يسوقها ماكدونالد إلى نظرية كاملة عن الفرق بين الشرق والغرب، تُدْرِكْ مدى عمق الالتزام الذى فرضه الاستشراق على ماكدونالد، وهاك الملخص الذى يأتى به :

> أعتقد أن الفرق بين الشرق والغرب يكمن فى **العجز** عن النظر بثبات إلى الحياة، ورؤية صورتها الكلية، وتفهم أن أى نظرية للحياة لابد أن تشمل جميع الحقائق، كما يكمن فى **التعرض** لسيطرة فكرة واحدة وغلبتها وعدم رؤية أى شىء آخر(٩٣) .

وليس فى أى من هذا ما يتسم بجدة خاصة، بطبيعة الحال، فهذه الأفكار تتكرر، وترد المرة بعد المرة فى كتابات الكتاب من شليجيل إلى رينان ومن روبرتسون سميث إلى ت. أ. لورنس، وهى تمثل قرارًا مُتَّخذًا بشأن الشرق لا حقيقة من حقائق الطبيعة على الإطلاق. فكل من يلتحق واعيًا بمهنة الاستشراق، مثل ماكدونالد وجيب، يلتحق بها بناءً على قرار اتخذه ألا وهو أن الشرق هو الشرق، وأنه مختلف، وهلم جرًّا، ومن ثم فإن الأقوال المفصلة والمنقحة وما يأتى فى أعقابها من البيان والتبيين فى هذا المجال يعمل على مساندة القرار المتخذ بوضع الحدود التى يُحبس فيها الشرق. ولا يوحى ماكدونالد (أو جيب) بأي مفارقة فى قوله إن الشرقى عرضة لسيطرة فكرة واحدة عليه، إذ إن أيًّا منهما لا يستطيع، فيما يبدو، أن يدرك درجة تعرض **الاستشراق** لسيطرة فكرة واحدة عن الاختلاف الشرقى. ولا يقلق أى الرجلين استخدام تعبيرات عامة، مثل "الإسلام" أو "الشرق"، بصفتها أسماء أعلام، فيضيف كل منهما صفات إليها ويجعلها فواعل لأفعال كأنما كانت تشير إلى أشخاص لا إلى مُثُلٍ أفلاطونية .

وليس من قبيل المصادفة إذن أن يكون المحور الرئيسى الذى يدور حوله كل ما كتبه جيب تقريبًا عن الإسلام والعرب هو التوتر، بمعنى عدم الاتساق،

بين "الإسلام" باعتباره حقيقة شرقيـة متعالية قاهرة، وبين حقائق واقع الخبرة الإنسانية اليومية. وقد استـثـمر جهوده فى البحث العلمى وباعتباره مسيحيًّا صادقًا فى "الإسلام"، لا فى ما كان يمثل (فى نظره) تعقـيدات تافهة نسبيًّا كالتى أدخلتها فى الإسلام النزعة القـومية، والصراع الطبقى، والخبرات التى تؤكد الطابع الفردى لكل شخص مـثل الحب أو الغضب أو العمل الإنسانى. ويتجلى مدى ' فقر' هذا الاستثمـار بأوضح صوره فى كتاب **إلى أين يتجه الإسلام ؟** وهو مجلد تولى تحريره چيب فى عام ١٩٣٢ ونشر فيه المقال الذى يحمل عنوان الكتاب. (ويتضمن أيضًا مقالاً رائعًا كتبه ماسينيون عن الإسلام فى شمـال إفريقيـا). وأما مهـمة چيب فى نظره فكانت تنـحصر فى تقـييم الإسلام، وتقـدير موقفه الراهن والمســار الذى يمكن أن يتخذه فى المستـقبل. وفى إطار هذه المهمة كان يعتزم أن يعتبر أن أقاليم العالم الإسلامى التى يتميز كل منها بطابعه الخاص واختلافه الواضح عن غـيره ليست نافية للقول بوحدة الإسلام بل أمثلة عـلى هذه الوحدة. وقد وضع چيب بنفسـه تعريفًا تمهـيديًّا للإسلام فى المقدمة، ثم حاول فى المقال الخـتامى أن يصدر حكمه على واقعه الراهن ومـستـقبله الحـقيـقى. وكان چيـب، مثل مـاكدونالد، مطمـئنًا كل الاطمئنان لفكرة وحـدة الشرق الصلدة المتحجرة، ويـرى أن ظروفه الوجودية يصعب اختـزالها، بمعنى النظر إليهـا من الزاوية العنصرية أو فى إطار النظرية العنصرية، والواقع أن رفضه الصارم لقيمة التـعميم العنصرى يرفعه فوق أقبح سمة اتسمت بها الأجيال السابقة من المسـتشرقين، كما كان چيب يتمتع برؤية موازية فى كـرم النفس والتعاطف لعالميـة الإسلام وتسامحـه الذى يتجلى فى قبول تعايش جماعات عرقـية ودينية شتى فى سلام وديموقراطية داخل دولته. ونلمح لمحـة نبوءة كئـيبـة فى إشارة چيب إلى أن الصـهيـونيين والمسيـحيين المارونيين وحدهم، من بين الجماعات العرقـية فى العالم الإسلامى، عاجزون عن قبول التعايش(٩٤) .

ولكن جوهر ما يقول به چيب هـو أن الإسلام، لسبب قد يرجع إلى أنه يمثل فى النهاية اهتمـام الشرقى الخالص بالغيب لا بالطبـيعة، يتمتع بأسبـقية

مطلقة وسيطرة مطلقة على حياة الشرق الإسلامى برمتها. والإسلام عند جيب هو المذهب الإسلامى الصحيح، وهو كذلك جماعة المؤمنين، وهو الحياة، وهو الوحدة، وهو القدرة على الفهم، وهو القيم. وهو عين القانون والنظام، على الرغم من قلاقل دعاة الفتنة من 'المجاهدين' والشيوعيين. ونحن نقرأ فى الصفحات المتوالية من كتاب **إلى أين يتجه الإسلام ؟** أن البنوك التجارية الجديدة فى مصر وسوريا من حقائق الإسلام أو المبادرة الإسلامية، وأن المدارس وزيادة تعلم القراءة والكتابة حقائق إسلامية أيضًا، مثل الصحافة، ومظاهر الحياة الغربية، والجمعيات الثقافية. ولا يشير جيب على الإطلاق إلى الاستعمار الأوروبى عندما يناقش نشأة النزعة القومية و "سمومها". ولا يخطر ببال جيب مطلقًا أن تاريخ الإسلام الحديث قد يصبح أيسر فهمًا بسبب مقاومته السياسية وغير السياسية للاستعمار، وهو لا يهمه، فى النهاية، أن يشير إلى كون نظم الحكم "الإسلامية" التى يناقشها جمهورية أو إقطاعية أو ملكية باعتبار أن هذه مسائل لا علاقة لها بالموضوع .

كان جيب يرى أن "الإسلام" بناءٌ فوقى من لون ما تتهدده الأخطار السياسية (كالنزعة القومية، والقلقلة الشيوعية، ومظاهر الحياة الغربية) ومحاولات المسلمين الخطرة للعبث بسيادته الفكرية. ولنلاحظ فى الفقرة التالية كيف يجعل كلمة **الدين** ومشتقاتها تصبغ نغمة النثر بصبغتها إلى الحد الذى نشعر معه بضرب من الضيق 'المهذب' بالضغوط الدنيوية الموجهة إلى 'الإسلام' :

> لم يفقد الإسلام بصفته دينًا شيئًا يُذْكر من قوته، ولكن الإسلام باعتباره الحَكَمَ فى الحياة الاجتماعية (فى العالم الحديث) قد بدأ يفقد عرشه، إذ غدت قوى جديدة تمارس إلى جانبه أو من فوقه سلطة تتناقض أحيانًا مع تقاليده وأحكامه الاجتماعية وإن كانت تشق طريقها عَنْوَةً على الرغم منها. وإذا أردنا أشد تبسيط للموقف قلنا إن ما حدث هو ما يلى : كان المواطن أو المزارع المسلم العادى حتى عهد قريب لا يبدى اهتمامات سياسية ولا

يقوم بوظائف سياسية، ولم يكن فى متناول يده ما يقرؤه سوى الكتابات الدينية، ولم يكن يقيم احتفالات أو يمارس الحياة الاجتماعية إلا فى إطار الدين، ولم يكن يرى شيئًا يذكر، أو أى شئ على الإطلاق، إلا من خلال نظارات دينية. ومن ثم فقد كان الدين يعنى كل شئ له. أما الآن فقد اتسع نطاق اهتماماته ولم تعد أنشطته محدودة بحدود الدين، ويصدق ذلك بدرجة أكبر عليه فى جميع البلدان المتقدمة، فلقد فُرضت بعض المسائل السياسية فرضًا على إدراكه، فهو يقرأ، أو يقرأ غيره له، أعدادًا هائلة من المقالات فى شتى الموضوعات التى لا شأن لها بالدين، والتى قد لا تُناقش فيها وجهة النظر الدينية على الإطلاق، ويعتمد الفصل فيها على مبادئ تختلف اختلافًا كاملاً. . . . . (التأكيد مضاف)[٩٥].

الصورة، والحق يقال، تصعب رؤيتها بعض الشئ، ما دام الإسلام يختلف عن أى دين آخر فى أنه يمثل كل شئ أو يعنى كل شئ. وأعتقد أن هذه المبالغة فى وصف ظاهرة بشرية مبالغةٌ يتفرد الاستشراق بها. فالحياة نفسها - من السياسة إلى الأدب إلى الطاقة إلى النشاط إلى النمو - تُعتبر دخيلة (فى عين الغربى) على الصورة الكلية للشرق التى لا يتخيلها العقل. ومع ذلك فهو يرى أن الإسلام باعتباره "استكمالاً وثقَلاً مقابلاً للحضارة الغربية" شئ مفيد فى شكله الحديث : وهذا هو لب ما يقوله جيب عن الإسلام الحديث. فهو يقول "إن ما يحدث الآن بين أوروبا والإسلام، من أوسع زاوية تاريخية، هو عودة التكامل للحضارة الغربية التى تعرضت لتمزق مصطنع فى عصر النهضة ثم أصبحت تعيد تأكيد وحدتها بقوة جبارة"[٩٦].

وعلى عكس ماسينيون الذى لم يحاول إخفاء تأملاته الميتافيزيقية، يقدم جيب أمثال هذه الملاحظات كما لو كانت معلومات موضوعية (وهى الفئة التى وجد أن ماسينيون يفتقر إليها)، لكننا نجد، مهما تكن المعايير التى نطبقها، أن معظم أعمال جيب العامة عن الإسلام أعمال ميتافيزيقية فى

الواقع، ولا يرجع ذلك فحسب إلى أنه يستخدم بعض المجردات مثل ''الإسلام'' استخدامًا يوحى بأن لها معنى واضحًا ومتميزًا بل أيضًا إلى أنه لا يشير مطلقًا بوضوح إلى الزمان والمكان الحقيقيين اللذين 'يقع' فيهما ''الإسلام'' الذى يتحدث عنه. فإذا كان 'يضع' الإسلام، مقتفيًا خطى ماكدونالد، فى 'موقع' خارج الغرب قطعًا، فإنه، من ناحية أخرى، ''يعيد التكامل'' بين الإسلام والغرب. وقد صاغ مسألة التلاقى أو التبادل بين 'الداخل والخارج' صياغة أوضح قليلاً فى عام ١٩٥٥ حين قال إن الغرب لم يأخذ من الإسلام إلا تلك العناصر غير العلمية التى كان الإسلام قد استقاها أصلاً من الغرب، وأما استعارة الغرب لقدر كبير من العلوم الطبيعية الإسلامية، فقد كان الغرب لا يتجاوز فيها تطبيق القانون الذى يقول ''إن العلوم الطبيعية والتكنولوچيا . . . تقبل النقل دونما حدود''[٩٧] . والنتيجة النهائية التى يصل إليها هى الحكم بأن الإسلام ظاهرة تشغل المرتبة الثانية فى مجال ''الفن وعلم الجمال والفلسفة والفكر الدينى'' (ما دامت هذه مستقاة من الغرب) وأما فى مجال العلوم الطبيعية والتكنولوچيا، فلم يكن الإسلام فى رأيه سوى قناة توصيلٍ لعناصرَ لا يتفرد فيها الإسلام.

ويرى چيب أن أى إيضاح لماهية الإسلام تحدده دائمًا هذه القيود الميتافيزيقية، والواقع أنه يُفَصِّلُ القول فى هذه المسائل إلى حد كبير فى كتابيه المهمين اللذين أصدرهما فى الأربعينيات وهما **التيارات الحديثة فى الإسلام** وكتاب **الديانة المحمدية: استقصاء تاريخى**. ففى كليهما يبذل چيب جهدًا كبيرًا فى مناقشة الأزمة الحالية فى الإسلام وفى تبيان مدى التعارض بين الكيان الأساسى الراسخ للإسلام وبين المحاولات الحديثة لتعديله. ولقد سبقت لى الإشارة إلى معاداة چيب لتيارات التحديث فى الإسلام والتزامه الصارم بما يسمى المذهب الصحيح للإسلام، وحان لى أن أذكر تفضيل كلمة المحمدية على كلمة الإسلام (ما دام يقول إن الإسلام يقوم فى الواقع على فكرة الخلافة النبوية التى وصلت ذروتها فى محمد) وأن أذكر تأكيده بأن العلم الرئيسى الإسلامى هو القانون، وهو الذى حل فى وقت مبكر محل

اللاهوت أو علم التوحيد الإسلامى. والغريب فى هذه الأقوال هو أنها مقولات عن الإسلام لا تستند إلى أدلة داخلية فى الإسلام بل إلى منطق تعمد صاحبه أن يأتى به من خارج الإسلام، فلن تجد مسلمًا يدعو نفسه محمديًا، ولن تجد مسلمًا، فى حدود ما هو معروف، يرى بالضرورة أن القانون أهم من التوحيد، ولكن ما يفعله چيب هو أنه يوقع نفسه كباحث علمى فى تناقضات يصرح بها هو نفسه عندما يصل إلى موقف فى "الإسلام" يرى فيه "انفصالاً مضمرًا بين الحركة الشكلية الخارجية وبين الحقائق الداخلية"(٩٨) .

والمستشرق إذن يرى أن مهمته تكمن فى الإفصاح عن هذا الانفصال، ومن ثم قول الحق عن الإسلام أو التعبير عن حقيقته التى لا يستطيع التعبير عنها، ما دامت تناقضاته تحد من طاقته على معرفة نفسه. ومعظم الأقوال العامة التى يقولها چيب عن الإسلام تزج فى الإسلام بمفاهيم لايستطيع الدين أو الثقافة، وفقًا لتعريفه الخاص، إدراكها، فيقول مثلاً "إن الفلسفة الشرقية لم تقدِّر الفكرة الأساسية للعدالة فى الفلسفة اليونانية فى يوم ما". وأما الجمعيات الشرقية فيقول إنها "على عكس معظم الجمعيات الغربية، لم تكرس [نفسها] بصفة عامة لبناء منظمات اجتماعية ثابتة [أكثر من] بناء نظم مثالية للفكر الفلسفى". ويقول إن الضعف الداخلى الرئيسى فى الإسلام هو "انقطاع الارتباط بين المذاهب الدينية والطبقتين العليا والمتوسطة فى المجتمع الإسلامى"(٩٩) . ولكن چيب يدرك كذلك أن الإسلام لم يكن منعزلاً يومًا ما عن سائر العالم، وهكذا فإنه تعرض لسلسلة من حالات الانفصال الخارجى، والنقص، وقطع الارتباط بينه وبين العالم، وينتهى من ذلك إلى القول بأن الإسلام الحديث ثمرةٌ من ثمار اتصال 'غير متزامن' بين دين كلاسيكى وأفكار رومانسية غربية. وأن رد فعل الإسلام إزاء ذلك 'الهجوم' كان يتمثل فى إعداد 'مدرسة' من المُحْدَثين أو الحداثيين الذين تكشف أفكارهم عن اليأس، وهى أفكار لا تناسب العالم الحديث، مثل المهدية، والقومية، وإحياء الخلافة. ومع ذلك فهو يقول إن رد فعل 'المحافظين' إزاء

الحداثة لا يقل تناقضًا مع الحداثة، إذ أدى إلى ظهور ضرب من العداء الشديد للتكنولوجيا. ولنا أن نسأل إذن 'ما هو الإسلام' آخر الأمر، إذا كان يعجز عن قهر مظاهر الانفصال الداخلى فيه ويعجز أيضًا عن التعامل الصائب أو الناجع مع العوامل الخارجية المحيطة به ؟ ولسوف نجد الإجابة فى هذه الفقرة الأساسية من كتاب **التيارات الحديثة** :

> الإسلام دين حى وحيوى، يخاطب ويجتذب القلوب والعقول والضمائر لعشرات ومئات الملايين، إذ يحدد لهم معايير حياة تعمرها الأمانة ويحكمها العقل وتهديها تقوى الله. وليس الإسلام هو الذى تحجر، بل ما يسمى بالصيغ 'الصحيحة' له، أى لاهوته المذهبى وعلم الدفاع الاجتماعى عنه. وهذا هو موقع 'الانفصال'، ومصدر الاستياء الذى تشعر به نسبة كبيرة من أكثر المؤمنين به تعليمًا وذكاءً، ومكمن الخطر الذى يتهدد المستقبل بأقصى درجة من الوضوح. ولن يستطيع أى دين أن يقاوم التمزق آخر الأمر إذا استمرت الهوة قائمة بين ما يفرضه على الإرادة وبين جاذبيته لأذهان أتباعه. وعدم ظهور مشكلة 'الانفصال' عند غالبية المسلمين حتى الآن يبرر موقف علماء المسلمين من رفض الاندفاع إلى اتخاذ التدابير المتسرعة التى يوصى بها الحداثيون، ولكن انتشار الحداثة نذير بأن قضية إعادة الصياغة لا يمكن إهمالها إلى أجل غير مسمى .
>
> وفى إطار محاولة تحديد أصول وأسباب التحجر المذكور للصيغ الخاصة بالإسلام، ربما نستطيع أيضًا أن نجد مفتاح إجابة السؤال الذى يطرحه الحداثيون، وإن كانوا قد عجزوا حتى الآن عن إجابته، ألا وهو كيف يمكن إعادة صياغة المبادئ الأساسية للإسلام دون المساس بعناصره الجوهرية[١٠٠] .

والجزء الأخير من الفقرة مألوف إلى حد بعيد، إذ إنه يوحي بقدرة

المستشرق، وهى التى أصبحت طابعًا تقليديًا، على إعادة بناء وإعادة صياغة الشرق، ما دام الشرق عاجزًا عن فعل ذلك بنفسه. وهكذا نرى أن الإسلام عند چيب يسبق إلى حد ما الإسلام الذى يمارسه الناس فى الشرق أو يدرسونه أو يدعون إليه. ولكن إسلام المستقبل المشار إليه، ليس مجرد وهم من أوهام مستشرق نسجه من خيوط أفكاره، لكنه يقوم على ''إسلام'' قادر على اجتذاب جماعة المؤمنين كلهم، مادام من المحال له أن يوجد فى الواقع الفعلى. وأما السبب الذى يجعل ''الإسلام'' قادرًا على أن يوجد فى صيغة استشراقية مستقبلية من نوع ما فهو أن الإسلام فى الشرق يتعرض للاغتصاب والانتهاك فى اللغة التى يستخدمها رجال الدين وهى اللغة التى تُفرض فرضًا على أذهان المجتمع. وما دام الإسلام صامتًا فى جاذبيته ظل آمنًا، لكنه ما إن يبدأ رجال الدين المصلحون فى تولى مهمتهم (المشروعة) لإعادة صياغة الإسلام كيما يستطيع دخول العصر الحديث، حتى تبدأ المتاعب. وتنحصر هذه المتاعب، بطبيعة الحال، فيما يسميه الانفصال.

ويشير تعبير 'الانفصال' فى عمل چيب إلى أمر يزيد مغزاه كثيرًا عن افتراض وجود صعوبة فكرية فى داخل الإسلام، وأعتقد أنه يشير تحديدًا إلى المزية الخاصة أو إلى الموقع الذى يضع المستشرق نفسه فيه حتى يكتب عن الإسلام ويُشرِّع له ويعيد صياغته. وفكرة الانفصال أبعد ما تكون عن الأمر الذى لمحه چيب مصادفةً بل إنها المدخل المعرفى إلى موضوعه، وهى بعد ذلك بُرْجُ المراقبة الذى يستطيع منه مشاهدة الإسلام فى كل ما كتب وفى جميع المناصب ذات النفوذ التى شغلها. أى إن چيب كان يقف ويكتب ويعيد الصياغة من موقع ما بين 'الجاذبية الصامتة' للإسلام، وهى التى تستجيب لها جماعة من المؤمنين بالمذهب 'الصحيح' لا يتميز أفرادها عن بعضهم البعض، وبين صورة الإسلام اللفظية، والتى لا تزيد عن كونها لفظية، والتى يقدمها فريق ضالٌّ من الدعاة السياسيين والكتبة اليائسين والمصلحين الانتهازيين، وكان يقول فى ما يكتبه إمَّا ما لا يستطيع الإسلام أن يقوله أو ما لا يريد رجال الدين الإسلامى أن يقولوه. وكان ما يكتبه چيب، من ناحية معينة،

يتقـدم الإسلام زمنيًّا بمعنى أنه كـان يسمح بأن تأتى لحظة مـا فى المستـقبل يستطيع الإسلام فـيها أن يقول ما لا يستطيع الآن قـوله، ولكن كتابات جيب كانـت، من زاوية أخرى مـهمة، سـابقة علـى دين الإسلام زمنيًّـا باعتـباره مجموعة متماسكة من العقائد "الحية"، ما دامت هذه الكتابات قد استطاعت إدراك "الإسلام" فى صورة الجاذبية الصـامتة للمسلمين قبل أن يصبح دينهم مثارًا للمجادلات أو الممارسات أو المناظرات الدنيوية.

يتـميز عـمل جيب إذن بالتناقض، فـمن التناقض أن يتحـدث المرء عن " الإسلام" لا بالصـورة التى يتحـدث بها عنه رجـال الدين المؤمنون به ولا بالصـورة التى كان يمـكن أن يتحـدث بهـا أتْباعـه من غـير رجـال الدين لو استطاعـوا، ولكن هذا التناقض يطمسه إلى حـد ما ذلك الموقف الميتافـيزيقى الذى يسود عمله بل ويسود تاريخ الاسـتشراق الحديث كله، وهو الذى ورثه من أساتذته، مثل ماكدونالـد. إذ يتخذ الإسلام والشرق مكانةً 'خارج الواقع الفعلى'، ومكانةً مختزلة من الناحية 'الظاهراتية' أى من ناحية وجودها فى الوعى، وهى التى لا يستطـيع إدراكها إلا الخبـير الغربى وحـده. فمنذ بداية التأمـلات الغربيـة فى الشرق والشـرق لا يعجـز إلا عن تمثيل ذاتـه. فالأدلة الخاصـة بالشرق لا تقـبل التصـديق إلا إذا صَهَرَتْهـا نيرانُ عـملِ المستـشرق وطَهَّرَتْهَا من الشوائب فأكسبتـها الصلابة. والأعمال الكاملة لجيب تزعم أنها تقدم الإسلام (أو المحمدية) كما هى الآن وأيضًا فى الصورة التى قد تتخذها. وبالتعبير الميتافيزيقى يتحد الجوهر مع المحتمل، ولو لـم يكن جيب يتخذ موقفًا ميـتافـيزيقيًّا ما كتب مـقاليه الشهـيرين "بناء الفكر الدينى فى الإسلام" و "تفسيـر للتاريخ الإسلامى" دون أن يكترث للتمـييز بين المعرفة الموضـوعية والمعرفة الذاتية فى غضون نقده لماسينيون[١٠١] . وأقوال جيب عن "الإسلام" ذات نبرات ثقة واطمئنان توحى بالمهابة التى يوحى بها أرباب اليونان. وهو لا يرى أى انفصـال بين الصفـحة التى يُسَـوِّدُها وبين الظاهرة التى تصفـها هذه الصفحة، ولا يرى بينهما تفاوتًا إذ يقول بنفسه إن كُلاًّ منهما يمكن اختزاله فى الآخر. وعلى هذا النحـو يتمتع "الإسلام" ووصف جيب له معًـا بوضوح

عقلانى هادئ ويشتركان فى عنصر واحد هو الصفحة المنمقة التى يُسَوِّدُها الباحث الإنجليزى .

وأنا أرى دلالة كبيرة لمظهر الصفحة التى يكتبها المستشرق باعتبارها شيئًا مطبوعًا، وأرى دلالة كبيرة للنموذج الذى ترمى إلى تقديمه. ولقد سبق لى الحديث فى هذا الكتاب عن موسوعة ديربيلو المُرَتَّبَة وفق الحروف الأبجدية، وعن الأوراق الهائلة العدد لكتاب **وصف مصر** وعن مذكرة رينان التى تجمع بين المختبر والمتحف، وعما يحذفه إدوارد لين وما يقصه من قصص قصيرة فى كتابه عن **المصريين المحدثين**، وعن المقتطفات التى أدرجها ساسى فى منتخباته، وما إلى ذلك بسبيل. فهذه الصفحات علامات على صورة ما للشرق، وعلى صورة ما للمستشرق، **مقدمة** إلى القارئ. وتتمتع هذه الصفحات بنظام أو بمنطق يتيح للقارئ أن يفهم "الشرق" بل وأن يفهم المستشرق أيضًا، بصفته مفسرًا، وعارضًا، وشخصيةً، ووسيطًا، وخبيرًا نموذجيًا (ويمثل الخبرة). وهكذا استطاع چيب وماسينيون ببراعة تسويد صفحات تلخص تاريخ الكتابة الاستشراقية فى الغرب، بالصورة التى يتجسد فيها هذا التاريخ فى أسلوب يختلف فى تعميمه وفى تناوله للأماكن المختلفة، بعد أن تحول آخر الأمر إلى اتخاذ صورة موحدة فى البحث العلمى الذى ينحصر فى الكتابة عن فكرة واحدة، إذ نصادف عند چيب وماسينيون ما يسمى بالعيِّنة الشرقية، والتطرف الشرقى، والوحدة المعجمية الشرقية، والسلسلة الشرقية المتوالية الحلقات، والنموذج الشرقى، وهما يُخضعان ذلك كله لسلطة التحليل العقلانى التى تتمتع باليد الطولى وبأسلوب النثر الذى يسير فى خط واحد لا يحيد عنه، والذى نراه فى المقالات القصيرة والطويلة والكتب العلمية. وعلى امتداد الفترة التى شهدت إنتاجهما، أى منذ نهاية الحرب العالمية الأولى حتى أوائل الستينيات، تعرضت ثلاثة من الأشكال الرئيسية للكتابة الاستشراقية لتحول جذرى، وهى شكل الموسوعة، وكتاب المنتخبات، والانطباعات الشخصية، بمعنى أن سلطة هذه الأشكال قد أعيد توزيعها أو نشرها فيما بين أشكال أخرى أو قل إنها فقدت شكلها الأصلى

تمامًا، إذ كـان العمل فيهـا يحال إلى لجنة من الخبراء (كـاللجنة التى وضعت **دائرة المعارف الإسلامية**، و **تاريخ كيمبريدج للإسلام**) أو يتحول إلى مستوى أدنى من مستويات ' الخدمة' (مثل تعليم مـبادئ اللغة الذى لا يهـيئ المتعلم للعمل فى الـسلك الدبلوماسى، على نحـو ما شهـدناه فى حالة **منتخبات** ساسى، ولكن لدراسة علم الاجتماع أو الاقـتصاد أو التاريخ) أو يتحول إلى مجال الكشف المثير (وهو ما يتصل بالشـخصيات أو بالحكومات لا بالمعرفة، ولورنس هو المثـال الواضح على ذلك). لقد شـهدنا كيف كـان چيب يكتب بأسلوب ينم بهدوء عن عدم اكتـراث وإن كان فى حقيقته يعتـمد على التتابع المنطقى العميق، ورأينا كـيف كان ماسينيون يتـمتع بمَلَكَة الفنان الفطرية، ولا يرى مغالاة فى أى إشـارة يأتى بها مادامت تخضع لموهبـته التفسـيرية الفذة، ولقد تمكن هـذان الباحثـان من الدفع بما يتمـتع به الاستـشراق الأوروبى من سلطة، وهى التى تقوم فى جوهرها على **توحيد مذاهبها**، إلـى أقصى مدى تستطيع بلوغه. أمـا الواقع الجديد الذى ظهر فى أعقـابهما - وهو الأسلوب المتخـصص الجديد - فكان، بصـفة عـامة، أنجلوأمـريكيًّـا، وكان، بصـفة خاصة، يتمثل فى لغة العلوم الاجتـماعية الأمريكية. وفى هذا الواقع الجديد انقسم الاسـتشراق القـديم إلى أجزاء كثـيرة، لكنهـا ظلت جميـعًا ' تخدم' العقائد الاستشراقية التقليدية.

رابعًا: آخر مرحلة

بدأ ظهور شخصية العربى المسلم فى الثقافة الشعبية الأمريكية منذ الحرب العالمية الثـانية، وبصورة أوضح بعد كل حـرب بين العرب وإسرائيل، وذلك حتـى بعد الاهتـمام الشديد الذى بدأ العربى يحظى به فى الحيـاة الأكاديمية، وفى عالم تخطيط الـسياسات، ودنيـا التـجارة والأعمال، وهو مـا يرمز إلى تغير كبير فى التشكيلات الدوليـة للقوى، إذ لم تعد فرنسا وبريطانيا تشغلان الموقع الرئيسى على مسـرح السياسة العالمية، بعـد أن حلت السلطة الأمريكية المهيمنة مَحَلَّـهما، وظهرت شبكة شاسعـة الأطراف من المصالح التى تربط ما

بـين جميع مناطق العالم التى كانت مستـعمرة وبين الولايات المتحدة، كما إن فروع التـخصص الأكاديمى التى انتـشرت أصبحت تقـوم على تقسيم جـميع المباحث اللغوية السابقة التى كانت أوروبا مقرًا لها، مثل الاستشراق، (وتقيم الروابط فيـما بينها أيضًـا) فلدينا الآن من يسمى ''المتخصص فى مـنطقة ما'' وهـو الذى يزعم الخـبـرة بذلك الأقليم، ويضـع تلك الخـبرة فـى خـدمـة الحكومة أو رجال الأعمال أو كليهما. وهكذا فإن المعرفة الهائلة، شبه المادية، المختزنة فى حوليات الاستشراق الحديث - على نحو ما سجلها، مثلاً، چول مول فى التوثيق المحكم الذى أعده عن ذلك المجـال فى القرن التاسع عشر - قد تعرضت 'للتذويب' والدفع بها فى أشكال جديدة، وأصبحنا نشاهد الآن ضـروبًا منوعة من الصور 'المهجنة' التى تمثل الشرق وهى تنتقل فى الـثقافة من مكان لمكان. ولقـد كـانت للصور التـى تمثل اليابان، والهـند الصينيـة، والصـين، والهند، وباكـسـتـان، أصـداؤها الشاسـعة، ولا تزال تحـدث هذه الأصـــداء، كما كانت تتعرض للمناقشة فى أماكن كثيرة، لأسباب واضحة. كما كـــان للعـرب وللإسلام صور تمثلهما أيضًا، وسوف نـناقشها هنا وهى تلح عـلى الأذهان إلحـاحًـا، بأشكالهـا الممـزقة المتـقطعـة، علـى تمتـعهـا بالقـــوة والتـماسك الأيديولوجى، وإن لم يتعـرض الكثيرون لمناقـشة ذلك الإلحـاح الذى بذل الاسـتشراق الأوروبـى التقليـدى كل ما يملك فـيه داخل الولايات المتحدة.

1- الصور الشعبـية والصور التمثيلية فى العلوم الاجتـماعية: هاك بعض النمـاذج التى توضح كيف يمثلون صـورة العربى اليـوم فى أمريكـا، وسوف تلاحظ السهـولة التى يبدو أن '' العربى'' يقبل التـحول بهـا إلى صور تمثله وتختزل حقيقته - وكلها صور مغرضة وحسب - وانظر كيف يفرضونها عليه فرضًا. كـان المسئولون قد وضـعوا تصميم الزى الخـاص بالاحتفال بالـدفعة العاشرة من خـريجى جامعة برنسـتون عام ١٩٦٧ قبل نشـوب حرب يونيو، وكان رمز الزى هو الجـو العربى، من حيث الثوب الفـضفاض وغطاء الرأس والصندل، وهو رمز وحسب، لأنه من الخطأ وصف الملابس بأكـثر من كونها

مظهرًا موحيًا. وما إن وقعت الحرب، واتضح أن الرمز العربى سوف يسبب الحرج للجامعة، حتى قرر المسئولون تغيير خطة الاحتفال، فتقرر الإبقاء على الزى المتفق عليه سلفًا ولكن كان على أفراد الدفعة أن يسيروا فى موكب وقد وضعوا أيديهم فوق رؤوسهم رمزًا للهزيمة المنكرة: كان ذلك هو ما آل إليه العربى، أى إنه تحول من الصورة النمطية الباهتة باعتباره من الرُّحل راكبى الجمال إلى صورة كاريكاتورية ساخرة باعتباره تجسيدًا للعجز ويُسْر القهر، ولم يكن النطاق المسموح به للعربى يزيد عن ذلك.

ولكن العربى عاد للظهور بعد عام ١٩٧٣ فى كل مكان فى صورة تنذر بخطر أشد، فكثيرًا ما كانت تظهر الرسوم الكاريكاتورية التى تصور شيخًا عربيًّا يقف خلف مضخة للبنزين، ولكن هؤلاء العرب كانوا بوضوح "ساميين"، وكانت أنوفهم المعقوفة بوضوح، والنظرة الشبقة الخبيثة فى وجوههم ذات الشوارب، مظاهر بارزة تُذَكِّرُ (السكان الذين لا ينتمى معظمهم إلى الجنس السامى) بأن "الساميين" من وراء جميع متاعبنا "نحن"، وكانت أهم المتاعب فى هذه الحالة نقص البنزين، وكان نقل العداء الشعبى للسامية من هدف يهودى إلى هدف عربى يجرى بسلاسة ويُسْر، ما دام 'الشكل' فى جوهره واحدًا فى الحالين.

وهكذا فإذا شغل العربى موقعًا يستلزم الانتباه له، فإنه يمثل فيه قيمة سلبية، إذ يراه الناس فى صورة من يتهدد وجود إسرائيل ووجود الغرب، أو من وجهة نظر أخرى للأمر نفسه، فى صورة عقبة أمكن تخطيها لإنشاء إسرائيل عام ١٩٤٨ . وأما إذا ما كان لهذا العربى أى تاريخ على الإطلاق، فلابد أن يكون ذلك جزءًا من التاريخ الذى منحته إياه تقاليد الاستشراق (أو أخذته منه فالفارق طفيف) ومنحته إياه فى وقت لاحق تقاليد الصهيونية. كانت النظرة إلى فلسطين - من جانب لامارتين والصهيونيين الأوائل - نظرة إلى صحراء خاوية تنتظر من يزرعها فتزهر وتثمر، وتفترض أن سكانها من الرُّحَّل الذين لا قيمة لهم وأنهم لا يتمتعون بحق فعلى فى الأرض ومن ثم فليست لهم حقيقة ثقافية أو قومية. وهكذا أصبحت النظرة إلى العربى

تصوره فى صورة الظل الذى يتبع اليهودى أينما حَلّ وارتحل، ومن الممكن للغربى أن يودع فى ذلك الظل أى قدر لديه من الشكوك الكامنة والتقليدية إزاء الشرق، لأن العرب واليهود ساميون شرقيون، أى إن صورة اليهودى فى أوروبا قبل نشأة النازية قد أصبحت ذات شقين، بمعنى أننا أصبحنا نشهد الآن بطلاً يهوديًا يتركب من 'الإجلال' الذى أعيد تشكيله للمستشرق المغامر الرائد (مثل بيرتون ولين ورينان) ومن ظِلّه الذى يزحف خلفه ويثير خوفًا غامضًا ألا وهو الشرقى العربى. وهكذا كانت هذه الصورة تعزل العربى عن كل شىء باستثناء الماضى الذى خلقته له الجدلية الاستشراقية، وتغلّه بأصفاد مصير يثبته فى مكانه ويحكم عليه بسلسلة من ردود الأفعال يعاقبه عليها "سيف إسرائيل الرهيب العاجل" - بتعبير بربارا توكمان، وهو تعبير 'لاهوتى'.

ولكن العربى، إلى جانب عدائه للصهيونية، هو الذى يوفر النفط للناس، وهى من خصائصه السلبية الأخرى لأن معظم ما كتب عن النفط العربى يوازى بين المقاطعة البترولية فى ١٩٧٣ - ١٩٧٤ (وهى التى لم يستفد منها أساسًا إلا شركات النفط الغربية ونخبة حاكمة عربية محدودة) وبين غياب أى مؤهلات أخلاقية لامتلاك مثل هذه الاحتياطيات الهائلة من النفط. وأكثر الأسئلة المطروحة شيوعًا يقول، دون التلطف المعتاد فى التعبير، لماذا يُمنح أمثال هؤلاء العرب الحق فى مواصلة تهديد العالم المتقدم (والحر والديموقراطى وصاحب الأخلاق الحميدة). ومن أمثال هذا السؤال تنبع الفكرة المتواترة والداعية إلى قيام مشاة البحرية بغزو حقول النفط العربية.

وأما فى السينما والتليفزيون فترتبط صورة العربى إما بالفسوق أو الخيانة وسفك الدماء، فهو يظهر فى صورة صاحب الشهوة الجنسية الطاغية، المنحل المنحط، القادر ولاشك على أن يحيك مؤامرات خبيثة بارعة، لكنه فى جوهره يتلذذ بتعذيب غيره، خئون، وضيع. ومن الأدوار التقليدية للعربى فى السينما دور تاجر الرقيق، وسائق الجمال، والصراف، والوغد الجذاب، وكثيرًا ما يظهر القائد العربى (لعصابة لصوص أو قراصنة أو جماعة من

''الأهالى'' المتمردين) فى صورة من يسخر من البطل الغربى الذى أسروه مع صاحبته الشقراء (وصورتهما تنضح بالخلق السوى) قائلاً ''سوف يقتلكما رجالى - ولكنهم يريدون التسلىّ أولاً''. وهو يرمقهما بنظرات خبيثة موحية أثناء حديثه، وهذه هى الصورة المنحطة الحديثة لشخصية الشيخ التى قام بها ڤالنتينو. وأما فى النشرات أو الصور الإخبارية فالعربى يظهر دائمًا فى حشود كبيرة، وينتفى اعتباره فردًا يتمتع بخصائص أو خبرات شخصية. ومعظم الصور تمثل الغضب الجماهيرى الجامح والبؤس، أو الحركات غير العقلانية (التى تبدو شاذة وميئوسًا منها). وخلف جميع هذه الصور يكمن التهديد بخطر الجهاد، أو الخوف من أن المسلمين (أو العرب) سوف يستولون على العالم.

وتُنشر بانتظام الكتب والمقالات التى تتناول الإسلام والعرب والتى لا تمثل أى تغيير على الإطلاق فى الجدليات الضارية المناهضة للإسلام فى العصور الوسطى وعصر النهضة. ولم يحدث أن تعرضت طائفة عرقية أو دينية أخرى لثبات كل ما يكتب أو يقال عنها تقريبًا دون الطعن فيه أو الاعتراض عليه. ويقول مرشد دراسات طلاب مرحلة الليسانس فى كلية كولمبيا لعام ١٩٧٥ عن منهج اللغة العربية إن نصف كلمات تلك اللغة مرتبط بالعنف، وإن العقل العربى، كما ''يتجلى'' فى اللغة، طنان أجوف، ونرى فى مقال حديث بقلم إميت تيريل، نشرته مجلة **هاربر**، قدرًا أكبر من العنصرية والقذف بالباطل إذ يزعم المقال أن العرب سفاكون للدماء بصفة أساسية، وأن العنف والخداع كامنان فى الچينات الوراثية العربية[١٠٢]. وقد صدر مسح بعنوان **العرب فى الكتب الدراسية الأمريكية** يكشف عن أغرب المعلومات الخاطئة وأكثرها إثارة للدهشة، أو قل عن أشد صور الطوائف العرقية الدينية تعبيرًا عن بلادة الحس. ويزعم أحد الكتب أن ''أبناء هذه المنطقة [العربية] يندر أن يعرف أحد منهم وجود أسلوب أفضل للعيش'' ثم يقول بنبرة آسرة ''ترى ما الذى يربط بين أهل الشرق الأوسط جميعًا؟'' ويجيب دون تردد قائلاً ''إن تلك الرابطة هى العداء العربى - والكراهية العربية - لليهود ولأمة إسرائيل'' وإلى جانب مثل هذه 'المادة' نقرأ ما يلى

عن الإسلام، فى كتاب آخر: "دين المسلمين، الذى يسمى الإسلام، بدأ فى القرن السابع، وكان الذى بدأه تاجر غنى فى الجزيرة العربية يدعى محمداً، وقد زعم أنه نبى، ووجد أتباعًا له بين سائر العرب، وقال لهم إن الله قد اصطفاهم لحكم العالم". وهذه النبذة من 'المعرفة' تتلوها أخرى، تجاريها فى 'الدقة' وهى: "وبُعيد وفاة محمد، جُمعت تعاليمه وسُجِّلت فى كتاب يسمى القرآن، وهو الذى أصبح الكتاب المقدس للإسلام"(١٠٣).

وهذه الأفكار الفظة تلقى التأييد لا المعارضة من الأكاديمى الذى يتولى دراسة الشرق الأدنى العربى . (ومن الجدير بالذكر، بهذه المناسبة، أن حادثة جامعة برنستون التى أشرت إليها آنفًا شهدتها جامعة تعتز بقسم دراسات الشرق الأدنى الذى أنشىء فيها عام ١٩٢٧، وهو أقدم قسم من نوعه فى البلاد). خذ مثلاً التقرير الذى أعده مورو بيرجر عام١٩٦٧، وهو أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأدنى فى جامعة برنستون، بناءً على طلب وزارة الصحة والتربية والرعاية الاجتماعية، وكان عندها رئيس رابطة دراسات الشرق الأوسط، وهى الجمعية المهنية التى تضم الباحثين المعنيين بجميع جوانب حياة الشرق الأدنى "أساسًا منذ نشأة الإسلام من وجهة نظر علْم الاجتماع والعلوم الإنسانية"(١٠٤) والتى تأسست فى عام ١٩٦٧، وقد جعل عنوان دراسته "دراسات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا: التطورات والاحتياجات" ونشرها فى العدد الثانى من نشرة تلك الجمعية. ويبدأ بيرجر باستعراض أهمية هذا الإقليم استراتيجيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا للولايات المتحدة، ثم يعرب عن تأييده لشتى مشروعات دعم البرامج الدراسية فى الجامعات التى اضطلعت بها حكومة الولايات المتحدة والمؤسسات الخاصة - مثل قانون التعليم الخاص بالدفاع الوطنى الصادر فى عام ١٩٥٨ (والذى يمثل مبادرة مستلهمة مباشرة من نجاح الاتحاد السوفييتى فى إطلاق القمر الصناعى الأول 'سبوتنيك') وإقامة الروابط بين مجلس بحوث العلوم الاجتماعية وبين دراسات الشرق الأوسط - وينتهى بيرجر إلى النتائج التالية:

لا يعتبر إقليم 'الشرق الأوسط وشمال إفريقيا' الحديث مركزًا

للإنجاز الثقافى العظيم، وليس من المحتمل أن يصبح كذلك فى المستقبل القريب. ومن ثم فإن دراسة الاقليم أو لغاته غير مجزية فى ذاتها من زاوية الثقافة الحديثة.

. . . وليس إقليمنا مركزًا لقوة سياسية كبرى ولا يتمتع بإمكانات اكتساب هذه القوة . . . وأهمية الشرق الأوسط السياسية المباشرة للولايات المتحدة آخذة فى الانحسار (ويصدق ذلك بدرجة أقل على شمال إفريقيا) بالمقارنة بإفريقيا وأمريكا اللاتينية والشرق الأقصى (حتى من زاوية "احتلال العناوين الرئيسية" أو تَسَبُّبِه فى "المتاعب").

. . . وهكذا فإن الشرق الأوسط المعاصر لا يتمتع إلا بقدر ضئيل من الخصائص التى تبدو مهمة فى اجتذاب أنظار الباحثين. ولكن هذا لا ينتقص من صحة دراسة المنطقة والقيمة الفكرية لهذه الدراسة، ولايمس نوعية العمل الذى يقوم به الباحثون فيها، وإن كان يضع حدودًا، وعلينا أن ندركها، لطاقة المجال على قبول الزيادة فى أعداد الباحثين والدارسين فيه[١٠٥].

من الواضح أن ما يتنبأ به بيرجر هنا يدعو للأسف إلى حد كبير، ويزيد من هذا الأسف أن المسئولين لم يكلفوه بوضع هذا التقرير بسبب خبرته فحسب بالشرق الأدنى، بل لأنهم كانوا يتوقعون منه - على نحو ما يتضح فى ختام التقرير - أن يكون فى موقع يُمكِّنه من التنبؤ بمستقبل الإقليم ومستقبل السياسات الخاصة به. وأعتقد أن عجزه عن أن يدرك أن الشرق الأوسط يتمتع بأهمية سياسية كبرى، وأنه قد يكتسب قوة سياسية كبيرة، لا يعتبر انحرافًا عارضًا فى الحكم، فالخطئان الرئيسيان اللذان يرتكبهما بيرجر واردان فى الفقرتين الأولى والأخيرة، وكلاهما ينحدر تاريخيًّا من سلالة الاستشراق على نحو ما درسناه حتى الآن. فإذا نظرنا إلى ما يقوله بيرجر عن عدم وجود إنجاز ثقافى عظيم، وما ينتهى إليه بشأن دراسة الإقليم فى المستقبل - أى إن الشرق الأوسط لا يجتذب اهتمام الباحثين بسبب وجوه ضعفه

المتأصلة - وجدنا تكرارًا دقيقًا للرأى الاستشراقى المعتمد الذى يقول إن الساميين لم يُنْشئوا قط ثقافة عظمى، وإن العالم السامىّ، كما قال رينان مرارًا وتكرارًا، أفقر من أن يجتذب الاهتمام العالمى يومًا ما. ومعنى هذا أن بيرجر كان يؤكد موقفه الأساسى باعتباره مستشرقًا، فهو يكرر الأحكام التى أصبحت تقليدية راسخة، ويرفض رفضًا قاطعًا أن يدرك ما تشهده عيناه، إذ لم يكن بيرجر يكتب ما كتب منذ خمسين سنة، بل فى الفترة التى كانت الولايات المتحدة تستورد فيها نحو عشرة فى المائة من إمدادات نفطها من الشرق، وكانت استثماراتها الاستراتيجية والاقتصادية فى المنطقة بالغة الضخامة. وما يقوله، فى الواقع، هو إنه لولا أشخاص من أمثاله لانتهى مصير الشرق الأوسط إلى التجاهل، وإنه لولا دوره فى الوساطة والتفسير لما تمكن أحد من فهم ذلك المكان، لسببين: الأول أن ما يتطلب الفهم فيه محدود وغريب إلى حد بعيد، والثانى هو أن المستشرق وحده هو الذى يستطيع تفسير الشرق، ما دام الشرق يعجز عجزًا متأصلاً عن تفسير ذاته.

وأما أن بيرجر لم يكن مستشرقًا كلاسيكيًّا عندما كتب هذا الكلام (فهو ما لم يكنه وليس كذلك حتى الآن) بقدر ما كان عالم اجتماع محترف، فذلك لا يقلل من مدى الدَّيْن الذى يدين به للاستشراق وأفكاره. ومن بين هذه الأفكار نزعةٌ اكتسبت شرعيةً خاصة، وهى نزعة النفور من المادة التى تمثل القاعدة الرئيسية لدراسته وخفض قيمتها، وكانت نزعة بلغ من قوتها عند بيرجر تعتيم الحقائق الفعلية التى تشهدها عيناه، وهى تؤدى إلى ما هو أعجب، إذ لا تُـلْزمه بأن يسأل نفسه: لماذا يوصى أى فرد بتكريس حياته لدراسة ثقافة الشرق الأوسط، على نحو ما فعل هو، ما دام ذلك الإقليم "ليس مركزًا للإنجاز الثقافى العظيم"؟ والباحثون قد يدرسون، أكثر من الأطباء مثلاً، ما يحبونه وما يحظى باهتمامهم، ولا يدفع الباحث إلى دراسة ما لا يُكِنُّ له تقديرًا إلا الإحساس المبالغ فيه بالواجب الثقافى. ولكن هذا الإحساس بالواجب ذاته هو الذى عمل الاستشراق على رعايته وتأكيده، لأن الثقافة بصفة عامة قد وضعت المستشرق خلف 'المتاريس'

فأصبح فى عمله المهنى يواجه **الشرق** - بضروب همجيته وغرابته وتمرده - ويحافظ على ابتعاده باسم **الغرب**.

وأنا أشير إلى بيرجر باعتباره مثالاً على الموقف الأكاديمى تجاه الشرق الإسلامى، إذ يوضح لنا هذا المثال كيف يدعم المنظورُ العلمىُّ الصورَ الكاريكاتورية التى تحظى بالدعاية فى الثقافة الشعبية، ولكن بيرجر أيضًا يرمز إلى أشد صور التحول فى الاستشراق شيوعًا، ألا وهو تحوله من مبحث فى فقه اللغة فى المقام الأول، وفهم عام وغامض للشرق، إلى تخصص دقيق فى علم الاجتماع. لم يعد المستشرق يحاول أولاً إجادة اللغات ' الباطنة' للشرق، بل يبدأ باعتباره متخصصًا فى علم الاجتماع فى ''تطبيق'' علمه على الشرق أو على أى مكان آخر، وهذه هى المساهمة الأمريكية الخاصة فى تاريخ الاستشراق، وقد نشأت،على وجه التقريب، فى الفترة التى تلت الحرب العالمية الثانية مباشرة، حين وجدت الولايات المتحدة أنها تشغل الموقع الذى أخلته بريطانيا وفرنسا، وأما الخبرة الأمريكية بالشرق قبل تلك اللحظة ' الاستثنائية' فكانت محدودة: كان بعض الكتاب الأمريكيين الذين يشعرون بالعزلة الثقافية مثل هيرمان ملفيل يبدون اهتمامًا بالشرق، وبعض الكتاب الساخرين من أمثال مارك توين يزورون الشرق ويكتبون عنه، وكان دعاة مذهب ' التعالية' يرون الروابط القائمة بين الفكر الهندى وتفكيرهم، وكان بعض رجال اللاهوت المسيحى ودارسى الكتاب المقدس يتعلمون اللغات الشرقية الخاصة بالكتاب المقدس، وكانت تقع بعض اللقاءات مع قراصنة البربر وأمثالهم، دبلوماسيًّا وحربيًّا، وبعض الحملات البحرية المتفرقة فى الشرق الأقصى، وكذلك، كما هو معروف، البعثات التبشيرية إلى كل مكان فى الشرق، ولكن الولايات المتحدة لم تشهد تقاليد استشراقية تمثل استثمارًا عميق الجذور، وهكذا فإن المعرفة بالشرق لم تتعرض مطلقًا لخطوات التنقيح وإقامة الشبكات وإعادة البناء التى بدأت فى دراسة فقة اللغة، وهى التى مَرَّتْ بها فى أوروبا. أضف إلى ذلك أن الولايات المتحدة لم تستثمر الشرق فى الإبداع الأدبى مطلقًا، ربما لأن الحدود التى اتجهت الأنظار إلى ' استثمارها'،

أو التى يُعتد بها، كانت تقع فى الغرب الأمريكى. وهكذا أصبح الشرق، فى أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة، قضيةً إداريةً أو مسألةً خاصةً بالسياسات الأمريكية، لا قضية عامة شاملة على نحو ما كانه الشرق بالنسبة لأوروبا على امتداد قرون طويلة. وهكذا دخل الساحة عالم الاجتماع والخبير الجديد، وهما اللذان تكفلا بحمل لواء الاستشراق، وإن كانت سواعدهما أضعف قليلاً من سواعد أسلافهم. ولقد قاما بدورهما، كما سنرى، بإدخال تغييرات فيه حتى اختلفت معالمه اختلافًا شبه كامل. ولكن المستشرق الجديد خلف الأسلاف، على أية حال، فى اتخاذ مواقف العداء الثقافى والمحافظة عليها.

ومن الملامح البارزة للاهتمام الأمريكى الجديد بالشرق من منظور علم الاجتماع تجنبه الغريب للأدب، فقد تقرأ صفحات لا تحصى مما يكتبه الخبراء عن الشرق الأدنى الحديث دون أن تصادف إشارة مفردة للأدب، إذ يبدو أن 'الخبير' بالإقليم يهتم أشَدَّ اهتمامٍ بما يعتبره "حقائق"، وربما أدى النص الأدبى إلى 'اضطراب' فى هذه الحقائق. وحصيلةُ تأثير هذا التجاهل العجيب للوعى الأمريكى الحديث بالشرق العربى أو الإسلامى هو حبس الإقليم وسكان الإقليم فى قالب فكرى مغلق، بعد اختزال هذا وذاك فى "مواقف" و "اتجاهات" وإحصائيات، وباختصار بعد سلبهما الطابع الإنسانى. فلما كان الشاعر أو الروائى العربى، وما أكثر أعدادهما، يكتب عن خبراته وعن قِيَمه وعن إنسانيته (مهما تبلغ غرابتها) فإنه يؤدى فى الواقع إلى ارتباك شتى الأنساق (أى الصور، أو القوالب اللفظية أو التجريدات) التى تمثل الشرق. فالنص الأدبى يتكلم مباشرة، إلى حد ما، عن حقيقة واقعة حية، لا ترجع قوتها إلى كونها عربية أو فرنسية أو انجليزية، بل تكمن فى حيوية الكلمات التى تؤدى - بالاستعارة التى يستخدمها فلوبير فى إغراء القديس أنطوان - إلى سقوط الأصنام من أيدى المستشرقين وإرغامهم على التخلى عن تلك الأطفال المشلولة العظيمة، أى أفكارهم عن الشرق، التى تحاول أن تزعم أنها الشرق.

ويعتبر غياب الأدب، وموقف فقه اللغة الضعيف نسبيًا فى الدراسات

الأمريكيــة المعاصــرة للشرق الأدنى، نماذج توضح الاتجــاه الغريب الضــعيف نسبيًّا فى الاستــشراق الأمريكى، والمؤكــد أن وصفى إياه بالاستــشراق يمثل خروجًا عن القاعدة، إذ ما أندر أن نجد فيــما يفعله الخبراء الأكاديميون بالشرق الأدنى اليوم ما يشبه الاستشراق التقليدى من النوع الذى بلغ نهايته بالانجليزى جيب والفرنسى ماسينيون، فأهم ما يتكرر لديهم، كما قلت، هو عداء ثقافى معين وإدراك لا يعتمد على فقه اللغة بقدر ما يعتمد على ما يسمى ''الخبرة''. ونحن نرى، من زاوية النَّسَب، أن الاستــشراق الأمريكى الحــديث ينحدر من أصلاب مدارس الــلغات التى أنشأها الجيش فى أثناء الحــرب وبعدها، ومن اهتمام الحكومة والشــركات المفاجئ بالعالم غير الغــربى، والمنافسة مع الاتحاد السـوفيـيتى فى إطار الحرب الباردة، والآثار البــاقية للمواقف التبشــيرية تجاه الشرقيين الذين أصبــحوا يعتبرون 'جاهزين' للإصلاح وإعادة التعليم. وإذا كانت الدراسة الخــارجة عن إطار فقه اللغة للُّغات الشــرقية 'الباطنة' مفيدة لأسباب اســتراتيجية مبــدئية، وواضحة، فإنهــا مفيدة أيضًا فى إضفــاء سمة السلطة على '' الخبير''، إلى درجة تقــرب من الإيمان الأعمى به، وهو الذى يستطيع أن يتعامل، فيما يبدو، مع مادة بالغة الغموض ببراعة فائقة.

ولا تشغل دراسة اللغة مكانة مرمــوقة على سُلَّم الموضوعات الذى أقامه علم الاجتماع، إذ لا تزيد عن كــونها أداة لتحقيق غايات أســمى، ولا تعتبر قطعًا وسيلة لقراءة النصوص الأدبية. ففى عام ١٩٥٨، على سبيل المثال، قام معــهد الشرق الأوسط، وهو مـؤسسة شــبه حكوميــة أنشئت لمتابعــة ورعاية الاهتمام البحثى بالشرق الأوسط، بإصدار تقرير عن البحوث الجارية، وفيه قسم بعنوان ''الحالة الراهنة للدراسات العربية فى الولايات المتحــدة'' (كتبه - وهذا فى ذاته طريف - أستاذ للُّغة العبريــة) وله تصدير موجز يقول ''لم تعد معــرفة اللغات الأجنبــية، مثــلاً، مجالاً مــقصورًا على البــاحثين فى العلوم الإنسانية، بل إنها أداة عمل فى أيــدى المهندس والاقتــصادى وعالم الاجتماع وكثير من المتــخصصين الآخرين''. والتقرير كــله يؤكد أهمــية اللغة العربيــة لكــبــار مــوظفــى شــركــات النفــط، والفنيين، وأفــراد الجــيــش، ولكن

موضوع الحديث الرئيسى فى التقرير ينحصر فى الجمل الثلاث التالية "يتخرج فى الجامعات الروسية الآن من يتحدثون العربية بطلاقة، وقد تبيَّنَت روسيا أهمية استمالة قلوب الناس من خلال عقولهم، باستخدام لغتهم القومية، ولا حاجة بالولايات المتحدة للتلكؤ فى تطوير برنامج دراسة اللغات الأجنبية فيها"[(١٠٦)]. وهكذا نرى أن اللغات الشرقية تدخل فى إطار هدف ما من أهداف السياسات - على نحو ما كانته دائمًا، إلى حد ما - أو فى إطار جهد دعائى متصل قائم. ومن منظور هذين الهدفين تصبح دراسة اللغات الشرقية أداة لتنفيذ أطروحات هارولد لاسويل عن الدعاية، وهى التى تقول: ليست العبرة بما يكون الناس عليه أو ما يعتنقونه من أفكار، بل بما يمكن أن نجعلهم عليه ونجعلهم يعتنقونه:

> يجمع موقف صاحب الدعاية فى الواقع بين احترام الفردية وبين اللامبالاة بالديموقراطية الشكلية، فأما احترام الفردية فينشأ من أن العمليات الواسعة النطاق تعتمد على دعم الجمهور والخبرة بالطابع المتغير للأفضليات البشرية ... والاحترام المذكور للأفراد فى وسط الجمهور لا يستند إلى مذاهب ديموقراطية جامدة تقول بأن الناس أفضل من يحكم على مصالحهم، أو الانتقال بسرعة من بديل إلى بديل دون أسباب صلبة، أو التعلق بفزع إلى شذرات صخرة معشبة طال عليها القِدم، إذ إن حساب إمكانات ضمان تغيير دائم فى العادات والقيم يتطلب ما يزيد كثيرًا عن تقدير أفضليات الناس بصفة عامة، أى إنه يعنى أن نأخذ فى حسابنا نسيج شبكة العلاقات التى تربط الناس بعضهم بالبعض ، والبحث عن دلائل لما يفضلونه، وقد لا يتجلى فيه أى قصدٍ أو عمد، ووضع برنامج موجه إلى إيجاد حل مناسب فى الواقع ... وأما فيما يتعلق بإجراءات التكيُّف التى تتطلب فعلاً عمل الجمهور، فإن مهمة صاحب الدعاية تنصبُّ على ابتداع رموز للأهداف ذات وظيفة مزدوجة تتضمن

> تيسير الإيمان بها والتكيف معها. ولابد لهذه الرموز أن تجعل الناس يتقبلونها تلقائيًّا . . . ومن ثَمَّ فإن المثل الأعلى للإدارة هو التحكم فى الموقف لا من خلال فرصة السيطرة بل من خلال التكهن . . . وصاحب الدعاية يُسَلِّمُ بأن جميع أحداث الدنيا لها أسبابها، وبأنه لا يمكن التنبؤ إلا بجانب منها فحسب. . . (١٠٧)

وهكذا فإن تعلم اللغة الأجنبية يتحول إلى جزء من هجوم يَدِقُّ فهمه على السكان، مثلما تتحول دراسة إقليم أجنبى مثل الشرق إلى برنامج للسيطرة من خلال التكهن.

لكنه لابد لأمثال هذه البرامج أن تكتسى كسوة ليبرالية، وهو العمل المنوط بالباحثين ذوى النوايا الحسنة والمتحمسين. فالفكرة التى تلقى التشجيع هى أننا إذا درسنا الشرقيين أو المسلمين أو العرب، فسوف نستطيع "نحن" أن نعرف شعبًا آخر، وأسلوب حياته، وتفكيره وهلم جرًّا. ومن الأفضل دائمًا، تحقيقًا لهذه الغاية، أن ندعهم يتكلمون بألسنتهم، وأن 'يمثلوا' ذواتهم (حتى ولو كانت تكمن خلف هذه الخرافة عبارة ماركس - التى يوافق لاسويل عليها - عن لويس نابليون، وهى "لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، لابد أن يمثلهم غيرهم") ولكن ذلك لا يصدق إلا إلى حد ما، وبصورة خاصة. ففى عام ١٩٧٣، وفى أيام القلق أثناء حرب أكتوبر بين العرب وإسرائيل كلفت **مجلة نيويورك تايمز** اثنين بكتابة مقالتين تمثلان الجانبين العربى والإسرائيلى فى تلك الحرب. كان الجانب الإسرائيلى يمثله محام إسرائيلى، والجانب العربى يمثله سفير أمريكى سابق فى إحدى البلدان العربية دون أن يحمل أى مؤهلات رسمية فى الدراسات العربية. وحتى لا نتسرع فننتهى مباشرة إلى استنتاج بسيط يقول إن المجلة رأت أن العرب لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، يحسن بنا أن نتذكر أن العرب واليهود فى هذه الحالة ساميون (بالوصف الثقافى العريض الذى ناقشته فى هذا الكتاب) وأن المجلة فرضت **على الجانبين أن يمثلهم غيرهم** أمام جمهور غربى. ويجدر بنا أن نتذكر الفقرة التالية من إحدى

روايات الروائى الفرنسى مارسيل بروست، حيث يصف الظهور المفاجئ لأحد اليهود فى غرفة استقبال أرستوقراطية على النحو التالى:

> قد يضمر الرومانيون والمصريون والأتراك الكراهية لليهود، ولكن الفوارق بين هؤلاء لا تبدو للعيان فى غرفة استقبال فرنسية، والدخول المفاجئ لأحد اليهود كأنما خرج من قلب الصحراء، وقد انحنى جسده قابعًا مثل جسد الضبع، وامتدت عنقه مائلة إلى الأمام، وأخذ يبسط يديه وهو يقدم "السلامات" متباهيًا، يمثل إشباعًا كاملاً لمن يحب أن يتذوق طعم الشرق[١٠٨].

2 - **سياسة العلاقات الثقافية**. إذا كان من الصحيح القول بأن الولايات المتحدة لم تصبح فى الواقع امبراطورية عالمية حتى القرن العشرين ، فمن الصحيح أيضًا أنها قد شُغلت فى القرن التاسع عشر بالشرق بالصورة التى مهدت لانشغالها الإمبريالى السافر بالشرق فيما بعد. وسوف ننحى جانبًا الحملات التى قامت بها ضد قراصنة البربر فى ١٨٠١ و ١٨١٥ وننظر فى تأسيس الجمعية الشرقية الأمريكية فى عام ١٨٤٢، إذ تحدث رئيس الجمعية فى أول اجتماع سنوى تعقده، وكان ذلك فى عام ١٨٤٣، واسمه چون پيكرينج، وقال بوضوح وجلاء إن أمريكا تعتزم دراسة الشرق حتى تحذو حذو الدول الإمبريالية الأوروبية. وكانت رسالة بيكرينج تقول إن إطار الدراسات الشرقية - آنذاك وحاليًا - إطار سياسى لا علمى وحسب . وانظر كيف يقيم الحجة الداعية إلى الاستشراق، فى الملخص التالى، بحيث لا يكاد يكون لدينا شك فى القصد منه:

> فى أول اجتماع سنوى للجمعية الأمريكية عام ١٨٤٣ بدأ رئيسها پيكرينج بعرض باهر للحقل الذى اقتُرح عليها أن تقوم بغرسه وتنميته، فأشار إلى الظروف المواتية إلى أقصى حد آنذاك، وإلى السلام الذى يسود فى كل مكان، وإلى زيادة حرية

دخول البلدان الشرقية، وزيادة سهولة الاتصال، إذ كانت الأرض تبدو هادئة فى أيام مترنيخ ولويس فيليب، وكانت معاهدة نانكنج قد فتحت الموانئ الصينية، وبدأت السفن العابرة للمحيطات تستخدم الرَّفاص المروحى، واستكمل مُورْس جهاز التلغراف الذى ابتكره، واقترح بالفعل مد الكابل الذى يعبر المحيط الأطلسى، وأما أهداف الجمعية فكانت غرس وتنمية دراسة اللغات الآسيوية والإفريقية والبولينيزية، وكل ما يتعلق بالشرق، والعمل على تذوق الدراسات الشرقية فى هذا البلد، ونشر النصوص والترجمات والرسائل، وتكوين مكتبة وخزانة للمحفوظات. ولقد اكتمل معظم العمل فى المجال الآسيوى، وخصوصًا فى اللغة السنسكريتية واللغات السامية[١٠٩].

كان مترنيخ ولويس-فيليب ومعاهدة نانكنج والرفَّاص المروحى رموزًا توحى بالكوكبة الإمبريالية التى سوف تُسَهِّلُ الاختراق اليوروأمريكى للشرق. ولم يتوقف ذلك حتى الآن. بل إن رجال التبشير فى الشرق الأدنى الذين اكتسبوا شهرة أسطورية فى القرنين التاسع عشر والعشرين لم يضطلعوا بالدور الذى كلفهم الله به بل بالدور الذى كلفهم به إلههم هم، وثقافتهم هم ومصيرهم هم[١١٠] . ولقد كانت المؤسسات التبشيرية الأولى - مثل المطابع والمدارس والجامعات والمستشفيات وما إلى ذلك - تساهم بطبيعة الحال فى تقدم المنطقة، ولكن الطابع الإمبريالى المميز لها والتأييد الذى تتمتع به من حكومة الولايات المتحدة، يزيل أى فرق بينها وبين نظائرها الفرنسية والبريطانية فى الشرق. وكان موقف الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الأولى الذى أصبح يمثل اهتمامًا رئيسيًا، فى سياسات الولايات المتحدة، بالصهيونية وباستعمار فلسطين، قد لعب دورًا لا يستهان به فى دخول الولايات المتحدة الحرب، كما إن المناقشات فى بريطانيا قبل إعلان بلفور (نوفمبر ١٩١٧) وبعده كان يتجلى فيها مدى الجِدِّية التى كانت الولايات المتحدة تنظر بها إلى هذا الإعلان[١١١] . وفى أثناء الحرب العالمية الثانية

وبعدها، تصاعد اهتمام الولايات المتحدة بالشرق الأوسط تصاعداً كبيراً، فكانت القاهرة وطهران وشمال إفريقيا ساحات هامة فى الحرب، ونظراً لاستغلال النفط فى تلك المنطقة واستغلال مواردها الاستراتيچية والبشرية الذى كانت بريطانيا وفرنسا رائدتين فيه، تأهبت الولايات المتحدة للاضطلاع بدورها الإمپريالى بعد الحرب.

ولم يكن أقلّ جوانب هذا الدور شأنًا "سياسة العلاقات الثقافية" - وفق التعريف الذى وضعه مورتيمر جريفز لها عام ١٩٥٠، وقال إن هذه السياسة تتضمن محاولة الحصول على "كل المطبوعات ذات الشأن بجميع اللغات المهمة فى الشرق الأدنى والمنشورة منذ عام ١٩٠٠" وهذه محاولة يجب "على الكونجرس فى بلدنا الإقرار بها باعتبارها من تدابير أمننا القومى". وجاء فى الحجة التى عرضها جريفز (وأقول عَرَضًا إنها لقيت آذانًا صاغية إلى أقصى حد) إن القضية المعروضة تتعلق، بوضوح، بضرورة "الارتقاء كثيراً بالفهم الأمريكى للقوى التى تناوئ الفكرة الأمريكية بقبول الشرق الأدنى لنا. وأهم هذه القوى، بطبيعة الحال، هى الشيوعية والإسلام»[١١٢] وقد أدى هذا القلق إلى نشأة الجهاز الهائل للبحث العلمى فى الشرق الأوسط، فكأنما كان هذا الجهاز ملحقًا معاصراً بالجمعية الشرقية الأمريكية التى كانت أكثر اهتمامًا بالماضى. وكان النموذج الصادق لذلك - فى استجابته لمقتضيات الأمن العام والسياسات العامة (لا البحث العلمى البحت، على نحو ما يزعمون كثيراً) - هو معهد الشرق الأوسط الذى أُنشئ فى مايو ١٩٤٦ فى واشنطن، برعاية الحكومة الفيدرالية، وإن لم يكن تمامًا داخل إطارها [١١٣]وإن لم تكن هى التى أسسته . ومن رحم أمثال هذه المنظمات خرجت جمعية دراسات الشرق الأوسط، وجاء الدعم القوى من جانب مؤسسة فورد وغيرها من المؤسسات، ووُلدت شتى برامج الدعم للجامعات، وشتى مشروعات البحوث الفيدرالية، والمشروعات البحثية التى قامت بها هيئات متعددة، مثل وزارة الدفاع، وشركة راند، ومعهد هدسون، والجهود الاستشارية، وجهود اكتساب المؤازرة من المصارف، وشركات النفط، والشركات المتعددة الجنسيات، وما إليها بسبيل.

وليس من قبيل الاختزال أن نقول إن هذا كله مازال يحتفظ فى معظم أنشطته العامة والتفصيلية بالنظرة الاستشراقية التقليدية التى نشأت وترعرعت فى أوروبا.

والتوازى بين الخطط الإمبريالية فى أوروبا وأمريكا بشأن الشرق (الأدنى والأقصى) واضح، وربما لم تكن الأمور التالية لا تتمتع بنفس الوضوح وهى: (أ) مدى ما تعرضت له تقاليد البحث الاستشراقى الأوروبى من تكييف ومن إضفاء الصبغة الطبيعية والألفة عليها وإشاعتها على المستوى الشعبى، وإن لم يصل ذلك إلى حد الاستيلاء عليها، ثم إدراجها فى تيار ازدهار دراسات الشرق الأوسط فى الولايات المتحدة؛ و(ب) مدى ما أدت إليه التقاليد الأوروبية من نشأة موقف متماسك فى الولايات المتحدة يشترك فيه معظم الباحثين والمؤسسات، وأساليب 'الخطاب'، والتوجهات، على الرغم من مظهر التنقيح المعاصر، إلى جانب استخدام تقنيات علم الاجتماع (من جديد) التى تتخذ مظهر التقدم البالغ. ولقد سبق لى أن ناقشت أفكار چيب، لكننى يجب أن أشير إلى أنه أصبح فى منتصف الخمسينيات مديرًا لمركز هارڤارد لدراسات الشرق الأوسط، وكان لتفكيره وأسلوبه بفضل هذا المنصب نفوذهما المهم. وكان وجود چيب فى الولايات المتحدة يختلف من حيث ما فعله من أجل هذا المجال عن وجود الأستاذ فيليب حِتِّى فى جامعة برنستون منذ أواخر العشرينيات، إذ تخرج فى جامعة برنستون عدد كبير من أهم الباحثين، وأدى النوع الخاص من الدراسات الشرقية فيها إلى إثارة اهتمام كثير من الباحثين بهذا المجال، وأما چيب فكان ذا صلة أوثق بجانب الاستشراق المعنى بالسياسات العامة، وكان موقعه فى هارڤارد يوجه الاستشراق إلى التركيز على منهج دراسات المناطق فى زمن الحرب الباردة إلى درجة تفوق كثيرًا تركيز حِتِّى عليه فى جامعة برنستون.

ومع ذلك فإن عمل چيب الخاص لم يستعمل بصورة سافرة لغة 'الخطاب' الثقافى وفقًا للتقاليد التى أرساها رينان وبيكر وماسينيون، رغم أن هذا 'الخطاب' وجهازه الفكرى وعقائده الجامدة كانت قائمة إلى حد كبير

وبصفة أساسية فى عمل جوستاف فون جرونيباوم وسلطته الفكرية فى جامعة شيكاغو ثم فى جامعة كاليفورنيا بلوس أنجيليس (وإن لم تقتصر عليه) فلقد أتى إلى الولايات المتحدة فى إطار الهجرة الفكرية للباحثين الأوروبيين الهاربين من وجه الفاشية[١١٤] ثم كتب دراساته الاستشراقية الصِّرْفة التى تركز على الإسلام باعتباره ثقافة كلية، واستمر من بداية حياته العملية إلى نهايتها فى إصدار الأحكام العامة عليه وهى التى تتسم فى جوهرها بطابع سلبى اختزالى، وكان أسلوبه لا يكاد يُقرأ إذ يشى بالعلم الفياض المنوع فى التقاليد النمسوية الألمانية، والذى تظهر الأدلة المشتتة عليه فى أسلوبه فى أحيان كثيرة، ويشى كذلك باستيعابه لضروب التحيز التى تكتسى طابعًا علميًّا زائفًا، وهى التى كانت مُعْتَمَدَةً فى الاستشراق الفرنسى والبريطانى والإيطالى، إلى جانب محاولة شبه مستميتة للظهور بمظهر الحياد فى الملاحظة والبحث. وإذا تأملنا صفحة تمثل ذلك الأسلوب عن صورة الذات الإسلامية وجدناه يحشر فيها حشرًا بضع إشارات لنصوص إسلامية مستقاة من أكبر عدد ممكن من الفترات التاريخية، وإشارات إلى هوسيرل كذلك وفلاسفة 'ما قبل سقراط'، وإشارات إلى ليفى شتراوس وشتى علماء الاجتماع الأمريكيين. ولكن هذا كله لا يقلل من وضوح الكراهية شبه الضارية التى يضمرها فون جرونيباوم للإسلام، إذ يسهل عليه أن يفترض أن الإسلام ظاهرة وحدوية، بخلاف أى دين آخر أو حضارة أخرى، ثم ينطلق لتبيان أنه دينٌ لا إنسانى، عاجز عن التطور، وعن معرفة الذات، أو الموضوعية، وأنه غير خلاق وغير علمى وسلطوى. وفيما يلى مقتطفان يمثلانه خير تمثيل، وعلينا أن نتذكر أن فون جرونيباوم كان يكتب ما يكتب من موقع صاحب السلطة الفريدة التى يتمتع بها الباحث الأوروبى فى الولايات المتحدة الذى يتولى مهام التدريس والإدارة ومنح المنح الدراسية لشبكة ضخمة من الباحثين فى هذا المجال:

> من الضرورى أن ندرك أن الحضارة الإسلامية كيان ثقافى لا يشاركنا تطلعاتنا الأولية، فهو لا يهتم اهتمامًا رئيسيًّا بالدراسة

المنهجيـة للثقافات الأخرى، سواء كـانت تمثل غاية فى ذاتها أو وسيلة للوصول إلى فهم لطابعـه الخاص وتاريخه الخاص. ولو كان صدق هذه الملاحظة يقتصر على الإسلام المعاصر وحسب، لربطنا بينها وبين حال الإسلام التى تتسم بالاضطراب العميق، والتى لا تسـمح له بالنظر إلى مـا وراء ذاته، إلا إذا أُرغم على ذلك إرغامًـا، **لكنها ما دامت تصدق على الماضى أيضًـا**، فربما حاولنا أن نربط بينهـا وبين العداء الأساسى للمـذهب الإنسانى لهذه الحضارة [الإسلامية] بمعنى الإصرار على رفض قبول اعتبار الإنسان حكَمًا أو معيارًا للأمور إلى أى حد من الحدود، وبمعنى الميل إلى الرضى باعتبار الحقيـقة أمرًا ينحصر فى وصف الأبنية النفسية، أو بتعبير آخر، فى الحقيقة النفسية.

إن [القوميـة العربية أو الإسلاميـة] تفتقر إلى مـفهوم الحق المقـدس للأمة، على الرغم من اسـتـخدامـها عَـرَضًا للكلمـة الشائعة، وتفـتقر إلى شرعة أخلاقـية بنيوية، ويبدو أنها تفـتقر أيضًا إلى الإيمان بالتقدم الآلى الذى ساد فى أواخر القرن التاسع عشـر، وتفتـقر قـبل كل شىء إلى القـوة الفكرية لكل ظاهرة أولية. فالسلطة والرغبة فى السلطة غايتان فى ذواتهما. [لا يبدو أن هذه الجـملة تفى بأى غرض مـن أغراض الحـجة، ولكنهـا ولاشك تبعث الثقـة فى قلب جرونيباوم، النابعة من اسـتخدام عبارة توحى بالتفلسف دون أن تعنى شيئًا، كأنما يريد الاطمئنان إلى أنه لا يحط من قدر الإسلام بل يتكلم عنه كلامًا حكيمًا] . [وما يشـعر به الإسلام] من استـياء من الاسـتـهانة السياسـية به يجعله نافد الصـبر ويعوق قيامه بالـتحليل والتخطيط فى المدى الطويل فى المجال الفكرى(١١٥) .

قـد نتأدب فنـطلق صفـة ' الجدلـية' على مـثل هذا الكلام فى مـعظم السياقات الأخـرى، أما فى سياق الاستشراق، بطبيـعة الحال، فإنه ' معتمد'

نسبيًا، وكان يعتبر فى عداد الحكمة المعتمدة فى الدراسة الأمريكية للشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية، أساسًا بسبب الصيت الثقافى الذى يتمتع به الباحثون الأوروبيون. ولكن القضية هى أن العاملين فى هذا المجال يقبلون عمل فون جرونيباوم دون مناقشة، حتى ولو عجز هذا المجال اليوم عن الإتيان بأشخاص من أمثاله. ومع ذلك فقد تصدى باحث واحد لوضع دراسة نقدية جادة لآراء فون جرونيباوم، وهو المؤرخ المغربى وصاحب النظريات السياسية عبد الله العروى.

ويستخدم هذا الباحث ظاهرة التكرار الاختزالى فى عمل فون جرونيباوم أداةً عمليةً للقيام بدراسته النقدية المناهضة للاستشراق، فيسأل نفسه لماذا لا يتغير طابع الاختزال فى عمل جرونيباوم، على الرغم مما يزخر به من تفاصيل كثيرة وما يظهر فيه من اتساع النطاق، قائلاً: "إن الصفات التى يلصقها جرونيباوم بالإسلام (قَروَسْطى، كلاسيكى، حديث) صفات محايدة بل وحشو لا لزوم له: فلا فرق بين الإسلام الكلاسيكى والإسلام القروسطى أو الإسلام وحسب . . . ومن ثم فلا يوجد [عند فون جرونيباوم] إلا إسلام واحد يتغير داخل ذاته"[١١٦] كما يقول فون جرونيباوم إن الإسلام الحديث قد ابتعد عن الغرب لأنه لا يزال مخلصًا لمعنى ذاته الأصيل؛ وإن لم يكن الإسلام يستطيع تحديث نفسه إلا بإعادة تفسير ذاته من وجهة نظر غربية، وهو - بطبيعة الحال - ما يبين فون جرونيباوم أنه مستحيل. والباحث المذكور يصف النتائج التى انتهى إليها جرونيباوم قائلاً إنها تصور فى مجملها الإسلام فى صورة الثقافة العاجزة عن التجديد، لكنه لا يذكر أن فكرة حاجة الإسلام إلى استخدام الأساليب الغربية فى تحسين ذاته فكرة أصبحت فى عداد البديهيات تقريبًا فى دراسات الشرق الأوسط، وأن ذلك قد يُعزى إلى اتساع نطاق تأثير فون جرونيباوم. (إذ إن دافيد جوردون، على سبيل المثال يحث العرب والإفريقيين والآسيويين على "النضج" فى كتابه **تقرير المصير والتاريخ فى العالم الثالث**[١١٧]، قائلاً إن ذلك لا يتحقق إلا بالتعلم من الموضوعية الغربية).

ويُبيِّنُ تحليل الباحث المغربى أيضًا أن فون جرونيباوم قد استخدم النظرية الثقافية التى وضعها أ. ك. كروبر فى فهم الإسلام، ويبين أن تطبيق هذا المنهج قد استلزم سلسلة من إجراءات الاختزال والحذف التى أتاحت رسم صورة تمثل الإسلام باعتباره مذهبًا مغلقًا قائمًا على الاستثناء والاستبعاد، بحيث تمكن من النظر إلى كل جانب من الجوانب الكثيرة المنوعة للثقافة الإسلامية باعتباره تجسيدًا مباشرًا لقالب أصلى ثابت أو نظرية خاصة للإله، تفرض عليهم جميعًا معنىً محددًا ونظامًا خاصًا، وهو ما يعنى ترادف التطور والتاريخ والتقاليد والواقع فى الإسلام. وقد أصاب الباحث المغربى عندما قال إن التاريخ باعتباره نظامًا مُركّبًا من الأحداث والأحوال الزمنية والدلالات لا يمكن اختزاله فى مثل تلك الفكرة عن الثقافة، مثلما يستحيل اختزال الثقافة فى الأيديولوچيا، أو اختزال الأيديولوجيا فى اللاهوت. أى إن فون جرونيباوم قد وقع فريسة للعقائد الاستشراقية الجامدة التى ورثها ولجانب خاص من جوانب الإسلام اختار تفسيره تفسيرًا يجعله نقيصة، أى إن الإسلام يتمتع بنظرية دينية بالغة الوضوح والتفصيل لكنه يعانى من النقص الشديد فى أوصاف الخبرة الدينية، مثلما يتمتع بنظرية سياسية بالغة الوضوح والتفصيل، ويعانى من قلة الوثائق السياسية الدقيقة، ويتمتع بنظرية عن البناء الاجتماعى ويعانى من النقص الشديد فى الإجراءات الفردية المتميزة، ويتمتع بنظرية للتاريخ ويعانى من النقص الشديد فى الأحداث ذات التاريخ الثابت، ويتمتع بنظرية اقتصادية ويعانى من النقص الشديد فى السلاسل الحسابية الكمية وهلم جرًّا[118] والحصيلة النهائية لذلك رؤية تاريخية للإسلام مكبلة بقيود نظرية للثقافة التى تعجز عن إنصاف حقيقتها الوجودية أو حتى فحصها فى الصور التى تتجلى فيها خبرات من يعيشون فى كنفها، فلقد كان الإسلام عند فون جرونيباوم، على أية حال، هو الإسلام الذى صوره أوائل المستشرقين الأوروبيين فى صورة الصخرة الجامدة، أو العقيدة التى لا تأبه للخبرة البشرية العادية، أو العقيدة الفظة، القائمة على الاختزال، والتى لا تتغير.

وهذه النظرة للإسلام سياسية فى جوهرها، وغير مُنصفة، مهما تلطفنا فى التعبير عنها. وأما قوة سيطرتها على المستشرق الجديد (أى الأصغر سنا

من فون جرونيباوم) فكانت ترجع فى أحد جوانبها إلى سلطتها التقليدية، وترجع من جانب آخر إلى قيمة الانتفاع بها باعتبارها وسيلة لتفهم إقليم شاسع من أقاليم العالم والزعم بأنه يمثل ظاهرة متماسكة المعنى إلى أقصى حد. ولما كان الغرب قد عجز عن 'احتواء' الإسلام سياسيًا بسهولة على مر التاريخ - ولاشك أن القومية العربية كانت ومازالت، منذ الحرب العالمية الثانية، حركة تعلن صراحةً معاداتها للإمبريالية الغربية - فإن الرغبة فى ترديد أفكار تشبع النهم عن الإسلام قد ازدادت، ردًا على ذلك. ولقد قال أحد الثقات عن الإسلام (دون تحديد أى إسلام أو أى جانب من جوانب الإسلام يعنيه) إنه ''أحد النماذج الأولية للمجتمعات التقليدية المغلقة''. ولاحظ هنا أنه يستخدم كلمة الإسلام فى الإشارة، فى الوقت نفسه، إلى دين وإلى مجتمع، وإلى نموذج أوَّلىّ، وإلى واقع فعلى، وهو الاستخدام الذى يعلمنا درسًا مفيدًا! ولكن هذا الباحث نفسه سوف يولى ذلك كله مكانة ثانوية بعد الفكرة التى تقول إن مجتمعات الإسلام والشرق الأوسط تختلف عن المجتمعات السوية (لدينا ''نحن'') فى أنها ذات طابع '' سياسى'' كامل، والمقصود بهذه الصفة لوم الإسلام لكونه غير '' ليبرالى''، أى غير قادر (مثلنا ''نحن'') على فصل السياسة عن الثقافة. والنتيجة رسم صورة أيديولوجية خبيثة لنا ''نحن'' ولهم ''هم'':

> لابد أن يظل تفهمُ مجتمع الشرق الأوسط هدَفَنَا الأسمى. ولا يملك أى مجتمع أن ينظر إلى السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة باعتبارها مجالات وجود مستقلة حقًّا لا مجرد تقسيمات لازمة لراحة الدارس، إلا إذا كان قد سبق له تحقيق الاستقرار الدينامى [مثل مجتمعنا ''نحن'']. وأما فى المجتمع التقليدى الذى لا يعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لِله، ولا يفصل بينهما، أو الذى يمر بحالة تغير وتقلب متواصل، فإن الصلة بين السياسة مثلاً وجميع الجوانب الأخرى للحياة هى لُبُّ القضية. وإذا نظرنا إلى الشرق الأوسط اليوم وجدنا أن قضية تزوج أربع زوجات أو

> الاقتصار على واحدة، وقضية الصوم والإفطار، وقضية اكتساب الأراضى أوفقدانها، وقضية الاستناد إلى التنزيل أو العقل، قد أصبحت قضايا سياسية . . . ولا تقل حاجة المستشرق الجديد عن حاجة المسلم نفسه إلى البحث من جديد فى حقيقة الأبنية والعلاقات المهمة فى المجتمع الإسلامى(١١٩) .

وهو يقصد بتفاهة معظم هذه الأمثلة (الزواج من أربع زوجات والصوم أو الإفطار وهلم جرًّا) أن يدلل على شمولية الإسلام الكاملة واستبداده، وهو لا يقول لنا أين يفترض حدوث ذلك، لكنه يذكرنا بالحقيقة غير السياسية ولاشك التى تقول إن المستشرقين "مسئولون إلى حد كبير عن جعل الشرقيين أنفسهم يُقَدِّرُون ماضيهم تقديراً دقيقًا"(١٢٠) - ذلك أننا قد ننسى أن المستشرقين بحكم عملهم يحيطون بما يستحيل على الشرقيين أن يحيطوا به وحدهم.

وإذا كان هذا يلخّص موقف مدرسة التطرف (أو "التشدد") فى الاستشراق الأمريكى الجديد، فإن مدرسة الاعتدال (أو "الليونة") تؤكد أن المستشرقين التقليديين قد قدموا لنا الخطوط العريضة الأساسية للتاريخ الإسلامى والدين والمجتمع الإسلامى وإن كانوا "فى أحيان بالغة الكثرة يقنعون بتلخيص معنى حضارة ما استنادًا إلى بضعة مخطوطات"(١٢١) والمتخصص الجديد فى دراسات المناطق إذن يختلف عن المستشرق التقليدى فى سَوْق الحُجَج الفلسفية:

> لا ينبغى السماح للمنهجية البحثية والنماذج المطبقة فى البحث العلمى بتحديد موضوع الدراسة المختار أو بالحدِّ من نطاق الملاحظة. ومن هذا المنظور تعتقد دراسات المناطق أن المعرفة الحقيقية لا تتوافر إلا عما هو موجود فى الواقع، وأما المناهج والنظريات فهى تجريدات تُنَظِّمُ الملاحظات وتقدم شروحًا لها طبقًا لمعايير غير تجريبية(١٢٢) .

لا بأس، ولكن كيف يعرف المرء "ما هو موجود فى الواقع" وإلى أى حد يشارك من يعرف "ما هو موجود فى الواقع" فى **تشكيله**؟ الكاتب يترك

القضيــة دون حسم، بحيث أصبح الفــهم الجديد للشرق، غير المـقيد بأحكام القيمـة، أى باعتبار الشــرق كيانًا موجـودًا وحسب، فهمًا راســخًا فى برامج دراسات المناطق. والواقع أنه تندر دراسة الإسلام، ويندر البحث فيه، وتندر معرفتـه دون نظريات مغرضة: وسذاجة هذا التصـور لا تكاد تُخفى ما يعنيه من الزاوية الأيديولوجية، أى الأطروحـات السخيفة التى تفـترض أن الإنسان لا ينهض بدورٍ مـا فى تكوين المادة والإجـراءات المعـرفـيـة وتزعم أن الواقع الشـرقى سـاكن خامـد أى " يوجد" فـحـسب، ولا يسـتطيع إلا الثـورى 'المسيانى'، أى الذى يرجو الخلاص فى المستقبل، (بتعـبير الدكتور كيسنجر) أن ينكر الفرق بين الحقيقة القائمة فى الواقع والحقيقة القائمة فى ذهنه.

بيد أن بعض الصور المخـففة للاستشـراق القديم قد ازدهرت، وهى تقع موقـعًا يـتوسط مـدرسة التطرف ومـدرسة الاعـتدال، وتتـجلى فى الرطانة الأكاديمية الجديدة فى بعض الحالات، وفى الرطانة القديمة فى حالات أخرى، وإن كانت العقائد الجـامدة الرئيسية للاستشراق تـظهر فى أنقى أشكالها اليوم فى الدراسات الخاصة بالعرب وبالإسلام. ولنحـاول هنا تلخيصها، إذ تتمثل إحداها فى الاخـتلاف المطلق والمنتظم بين الغـرب العقـلانى المتقدم الشـفوق الفائق، وبين الشرق المنحـرف المتخلف الأقل شأنًا، وتتمثل أخرى فـى اعتبار أن التجـريدات الخاصـة بالشرق، وخصـوصًا تلك التـجريدات القـائمة على نصوص تمثل الحضارة الشرقية "الكلاسيكية" أفضل دائمًا من الأدلة المستمدة من حقـائق الواقع الشرقى الحـديث. وتقول عـقيدة جـامدة ثالثـة إن الشرق سرمدى، مُوَحَّدُ الصورة، وعاجز عن تعريف ذاته، ومن ثم يُفترض أنه لابد من وضع مفردات تتسم بشدة التعميم والانتظام لوصف الشرق من وجهة نظر غربية، وأنها ستكون أيضًا " موضوعية" من الزاوية العلمية. وتقـول عقيدة جامـدة رابعـة إن الشرق كـيان علينا إمـا أن نخشى بأسـه (الخطر الأصـفر، جحافل المغول، المسـتعـمرات السـمراء) أو أن نسيطـر عليه (بالتـهدئة، أو بالبحوث والتنمية، أو بالاحتلال المباشر كلما أمكن ذلك)

ومن العجب العجاب أن يستمر شيوع هذه الأفكار فى الدر... الأكاديمية

والحكومية للشرق الأدنى الحديث دون أن يثير أحد شكوكًا يُعْتَدُّ بها فى صحتها، كما يدعو للأسف أيضًا عجزُ العمل الذى أنجزه الباحثون الإسلاميون أو العرب الذين طعنوا فى عقائد الاستشراق الجامدة عن إحداث تأثير يُذكر، على ندرة هذه الطعون، إذ إن المقالات المتفرقة التى تكتب من حين لآخر، مهما تكن أهميتها فى الوقت والمكان اللذين تكتب فيهما، لا تستطيع على الإطلاق التأثير فى مجرى البحوث القائمة على اتفاق الآراء من جانب شتى الهيئات والمؤسسات والتقاليد فهو اتفاق مهيب. ومعنى هذا أن الاستشراق الإسلامى قد عاش حياة معاصرة تختلف اختلافًا كاملاً عن فروع البحث الاستشراقى الأخرى، إذ قامت لجنة من الباحثين (ومعظمهم من الأمريكيين) وتسمى نفسها لجنة الباحثين فى شئون آسيا الذين يساورهم القلق، بقيادة ثورة فى الستينيات فى صفوف المتخصصين فى شرقىّ آسيا، كما تعرض خبراء الدراسات الإفريقية لمواجهة مماثلة من جانب دعاة المراجعة والتنقيح، على نحو ما تعرض له المتخصصون فى مناطق العالم الثالث الأخرى، ولم يسلم من المراجعة والتنقيح فى عمله الآن إلا المتخصصون فى الدراسات العربية والإسلامية، إذ لا يزالون يؤمنون بوجود ما يسمى المجتمع الإسلامى، والعقل العربى، والنفسية الشرقية، بل إن المتخصصين فى العالم الإسلامى الحديث يطبقون نصوصًا لا تنطبق عليه تمامًا مثل القرآن ويحاولون من خلال هذه النصوص تفسير كل جانب من جوانب المجتمع المصرى أو الجزائرى المعاصر. فالمستشرق يرسم صورًا مثالية للإسلام على نحو ما شهدها القرن السابع الميلادى ثم يفترض أنها قائمة فى هذا العصر، غير عابئ بمؤثرات أخرى أحدث وأهم مثل تأثير الاستعمار والإمبريالية بل والسياسة العادية. ويتطارح المستشرقون القوالب اللفظية التى تصف سلوك المسلمين (أو المحمديين، كما لا يزال البعض يدعونهم أحيانًا) بدرجة من اللامبالاة التى لا يخاطر بها أحد فى الحديث عن السود أو اليهود، والمسلم فى أفضل صوره "مصدر معلومات محلىّ" للمستشرق، وإن كان المستشرق لا يزال يحتقره سرًا باعتباره مارقًا، كما كُتب على المسلم، عقابًا على 'خطاياه'، أن يتحمل أيضًا

الإشارة إليه بتعبير ’عدو الصهيونية‘، وهو تعبير سلبى يضعه فى موقع ’الجاحد الكنود‘!

لاشك فى وجود منظومة راسخة لدراسات الشرق الأوسط، تمثل مجمع مصالح المنتفعين، وشبكات من ”الشركاء المهنيين“ أو ”الخبراء“ التى تربط ما بين نشاط الشركات التجارية، والمؤسسات، وشركات النفط، والإرساليات، والعسكريين، ووزارة الخارجية، والاستخبارات، وبين العالم الأكاديمى. وفى إطار المنظومة المذكورة نجد المنح والجوائز والمنظمات والمراتب المتصاعدة والمؤسسات والمراكز والكليات الجامعية والأقسام العلمية، وكلها مكرس لإضفاء الشرعية والحفاظ على سلطة وسيطرة حفنة من الأفكار الأساسية التى لا تتغير فى جوهرها عن الإسلام والشرق والعرب. ويدل أحد التحليلات النقدية الحديثة لنشاط دراسات الشرق الأوسط فى الولايات المتحدة لا على أن المجال ذو ”وحدة صُلْبة“ بل على أنه مُركَّب من عدة عناصر، إذ يضم النمط القديم من المستشرقين، ومتخصصين مهمشين عمدًا، ومتخصصين فى مناهضة التمرد، وراسمى السياسات، إلى جانب ”أقلية صغيرة . . . من سماسرة السلطة الأكاديمية“(١٢٣). وعلى أية حال فإن جوهر العقيدة الاستشراقية الجامدة لا يزال قائمًا.

ولننظر الآن بإيجاز إلى نموذج لما يثمره هذا الحقل الآن بأرفع أشكال هذا الثمر وأشدها تمتعًا بسمو المنزلة الفكرية، وهو **تاريخ كيمبريدچ للإسلام** الذى نشر فى انجلترا عام ١٩٧٠ للمرة الأولى ويعتبر **المُصنَّف** الجامع لأفكار المستشرقين ’ المعتمدة‘. ونحن حين نصف هذا العمل الذى شاركت فى وضعه عدة شخصيات لامعة بأنه يعتبر إخفاقًا فكريًا بأية معايير أخرى سوى معايير الاستشراق فإنما نقول إنه كان من الممكن أن يصبح تاريخًا مختلفًا وتاريخًا أفضل للإسلام. والواقع، كما ذكر بضعة من الباحثين الأشد حرصًا(١٢٤)، أن هذا النوع من التاريخ كان محكومًا عليه بالفشل عند وضع خطته الأولى وكان من المحال أن يتحسن حاله أو يختلف موقفه عند التنفيذ، إذ إن محرريه قد قبلوا، دون نقاش، عددًا أكبر مما ينبغى من الأفكار دون

تمحيص، وكان يعتمد اعتمادًا أشد مما ينبغى على مفاهيم غامضة، ولم يركز المؤلفون إلا فيما ندر على القضايا المنهجية (بل تركوها قائمة بالشكل الذى كانت تتخذه فى 'الخطاب' الاستشراقى على مدار ما يقرب من قرنين)، ولم يبذلوا أية جهود لإثارة الاهتمام بفكرة الإسلام، كما إن **تاريخ كيمبريدج للإسلام** لم يقتصر على سوء فهم الإسلام وسوء تصويره باعتباره دينًا، بل يبدى جهلاً بالمعنى الجامع لذاته باعتباره تاريخًا، ويندر أن نجد بين العديد من أمثال هذه الأعمال الضخمة ما يصدق على هذا العمل مما يكاد يكون افتقارًا كاملاً إلى الأفكار والذكاء المنهجى.

يبدأ التاريخ بفصل كتبه عرفان شهيد عن جزيرة العرب قبل الإسلام، وهو فصل يرسم الصورة العامة بذكاء للتناغم المثمر بين الطبيعة الجغرافية والاقتصاد البشرى، وهو الإطار الذى ظهر فيه الإسلام فى القرن السابع. ولكن ما عسى أن يقول المرء إن شاء الإنصاف عن تاريخ للإسلام يُعَرِّفه ب. م. هولت فى مقدمته، بنبرة استخفاف إلى حد ما، بأنه "توليفة ثقافية"[125]، وهو ينطلق فى السرد من تاريخ العرب فى الجاهلية إلى فصل عن بعثة النبى محمد ﷺ، ثم يأتى بفصل آخر عن الخلفاء الراشدين وخلفاء بنى أمية، دون أن يتوقف ولو لحظة ليصف الإسلام باعتباره شِرْعَةً للعقيدة أو الإيمان أو المذهب. والقارئ يقرأ مئات الصفحات فى المجلد الأول فلا يفهم منها إلا أن الإسلام لا يعنى إلا تسلسلاً زمنيًّا متصلاً للمعارك، وتوالى الحكام، وللوفيات، وأيام النصر والازدهار، وسردًا لمن يجيئون ومن يذهبون، بأسلوب تغلب عليه نبرة واحدة مملة كئيبة.

خذ العصر العباسى مثلاً، من القرن الثامن إلى القرن الحادى عشر: إن كل من لديه ولو إلمام طفيف بالتاريخ العربى أو الإسلامى يعرف أنه كان يمثل إحدى ذُرا الحضارة الإسلامية، وفترة رائعة فى التاريخ الثقافى مثل فترة ازدهار النهضة الأوروبية فى إيطاليا، ولكن القارئ يقرأ الصفحات الأربعين المخصصة للعصر العباسى فلا يصادف لمحة واحدة عن هذا الثراء، بل يقرأ عبارات مثل هذه: "ما إن تولى [المأمون] الخلافة حتى ابتعد فيما يبدو عن

الاتصال بمجتمع بغـداد، واستمر يقيم فى مرو، بعـد أن فوض شئون الحكم فى العراق إلى أحـد خلصائه وهو الحـسن بن سهل، أخـو الفضل، والذى وُوجه على الفـور تقريبًا بثـورة شيعـية قام بهـا أبو السرايا، الذى أرسل فى جمادى الآخرة عام ١٩٩/ يناير ٨١٥ دعـوة من الكوفة لحمل السلاح لمناصرة ابن طباطبا الحسَنى"(١٢٦). ولن يعرف غير المتخصص فى الدراسات الإسلامية فى هذه اللحظة ما الشيعىّ وما الحسنىّ، ولن يدرك إطلاقًا ما جمادى الآخرة إلا أنه يشير بوضوح إلى تاريخ من لون لمَا، كما سوف يعتقد، بطبيعة الحال، أن العباسيين، حتـى هارون الرشيد نفسه، كانوا قومًا يتسـمون بمالا شفاء منه من البلادة وسفك الدماء، وهم مُنْزَوُون فى امتعاض فى مرو.

وأما تعريف البلدان الإسلامية الرئيسية فيستبعد شمال إفريقيا والأندلس، وتاريخ هذه البلدان يمثل مـسيـرة منتظمة من العـصور القـديمة إلى العـصور الحديثـة. وهكذا نرى فى المجلد الأول أن الإسـلام صفة جـغرافـية يطلقـها الخبـراء على ماينـاسبـهم وفق التسلسل الزمنى وبصـورة انتقائـية، ولكنهم لا يقومون فى الفصول الخاصة بالإسلام الكلاسيكى بتهـيئتنا التهيئة اللازمة لخيبة الأمل التى تصادفنا عندما نصل إلى "العصور الأخيرة" كما يسمونها، فكتابة الفصل الخـاص بالبلدان العـربية الحديثـة لا تفصح عن أدنى فـهم للتطورات الثوريـة فى المنطقة، ومـؤلف هذا الفصل يتـخذ مـوقف مُعَلِّمـة التلامـيذ، المتحذلـقة الرجعية، تجـاه العرب ("ولابد أن نذكر أن الشبـاب من المتعلمين وغيـر المتعلمين فى البلدان العـربية أصبـحوا، فى هذه الفـترة، تربة خصـبة للاستغلال السياسى، بسبب حماسهم ومـثاليتهم، كما أصبحوا أحيانًا، وربما دون أن يدركـوا ذلك، أدوات فى أيدى المتطرفين ومثـيرى القـلاقل الذين لا ضمير لهم"(١٢٧)) ولو أن المؤلف يخفف أحيانًا من هذه النبرة بامتداح القومية اللبنانية (وإن كان لا يذكر لـنا قط أن جاذبية الفاشية لعدد صـغير من العرب خلال الثلاثينيات امتدت عدواها إلى المارونيين اللبنانيين الذين أسسوا فى عام ١٩٣٦ حزب الكتائب اللبنـانى على غرار حزب القمصـان السود الذى أنشأه موسـولينى). والمؤلف يصف عام ١٩٣٦ بأنه شـهد "البلبلة والقلاقل" دون

إشارة إلى الصهيونية، كما إنه لا يسمح قط بأى إشارة إلى فكرتى العداء للاستعمار ومناهضة الإمبريالية حتى لا 'تفسدا' رصانة سرده التاريخى. وأما الفصلان اللذان يتناولان ''التأثير السياسى للغرب'' و ''التغير الاقتصادى والاجتماعى'' - وهما الفكرتان اللتان لا تتميزان بمزيد من التخصص أو التحديد - فهما مضافان كأنما يمثلان التسليم على مضض بأن للإسلام علاقة من لون ما بعالمنا ''نحن'' بصفة عامة، والمؤلف يوازى بين التغيير وبين التحديث وحده، حتى وإن لم يوضح لنا، فى أى مكان، سبب تجاهله لضروب التغيير الأخرى. ولما كان يفترض أن الإسلام لم يُقم علاقات جديرة بالنظر فيها إلا مع الغرب، فإنه يتجاهل عمومًا أهمية باندونج أو إفريقيا أو العالم الثالث، وهذه اللامبالاة الهائلة بثلاثة أرباع الواقع القائم على الأقل تفسر لنا إلى حد ما قوله بسرور يدعو للدهشة بأن ''الأرض قد أصبحت مُعَبَّدة [من عَبَّدَهَا ولماذا وكيف؟] لعلاقة جديدة بين الغرب والإسلام . . . تقوم على المساواة والتعاون''(١٢٨).

وإذا كنا بنهاية المجلد الأول قد غمرتنا الحيرة والبلبلة، بسبب عدد من التناقضات والصعوبات، بشأن حقيقة الإسلام، فالمجلد الثانى لا يعيننا بأى شكل، فنصفه مخصص لتغطية الفترة من القرن العاشر إلى القرن العشرين فى الهند وباكستان وإندونيسيا وإسبانيا وشمال إفريقيا وصقلية، وإن كانت التركيبة نفسها من الرطانة الاستشراقية 'المهنية' تسوده إلى حد كبير، إلى جانب التفاصيل التاريخية التى يوردها على غير هدى. وحتى هذه اللحظة لا يبدو ''الإسلام'' فى صورة ' تركيبة' ثقافية بقدر ما يظهر فى صورة استعراض، مثل أى استعراض آخر، للملوك، والمعارك والأسر الحاكمة. ولكن ' التركيبة' الكبرى تستكمل نفسها فى النصف الأخير من المجلد الثانى بمقالات عن ''الإطار الجغرافى''، و''مصادر الحضارة الإسلامية''، و''الدين والثقافة'' و''الحرب''.

وهنا يبدو أن أسئلتنا واعتراضاتنا المشروعة تجد المزيد من المبررات، فلماذا يخصص المؤلفون فصلاً عن فنون الحرب فى الإسلام وموضوع المناقشة

الحقيقى ينحصر فى دراسة بعض الجيوش الإسلامية (وأقول عَرَضًا إنه موضوع طريف)؟ هل لنا أن نفترض وجود أسلوب إسلامى للحرب يختلف، مثلاً، عن أساليب الحرب المسيحية؟ ومن الموضوعات المناظرة المناسبة التى تطرح نفسها موضوع فنون الحرب الشيوعية فى مقابل فنون الحرب الرأسمالية. وكيف تؤدى إلى زيادة تفهم الإسلام تلك المقتطفات الغامضة التى يوردها جوستاف فون جرونيباوم من كتابات ليوبولد فون رانكه، إلى جانب غيرها من 'المعلومات' التى توازيها فى ثقل الظل وانعدام صلتها بالموضوع، والتى تغص بها صفحاته عن الحضارة الإسلامية، إلا إذا اعتبرناها استعراضًا لاجتهاد الكاتب الذى لا يفرق بين الغث والسمين؟ أليس من قبيل الكذب، إذن، إخفاء قضية جرونيباوم الحقيقية، وهى الزعم بأن الحضارة الإسلامية تقوم على ما نقله المسلمون، دون مراعاة للمبادئ، من الحضارات اليهودية المسيحية، واليونانية، والنمسوية الجرمانية؟ ولك أن تقارن هذه الفكرة - أى إن الإسلام، تعريفًا، ثقافةٌ تقوم على السرقة - بالفكرة الواردة فى المجلد الأول والتى تقول إن "ما يسمى الأدب العربى" أدب كتبه الفارسيون (دون تقديم براهين أو الاستشهاد بأسماء). وعندما يعالج لويس جارديه موضوع "الدين والثقافة" يقول لنا بإيجاز إن المناقشة سوف تقتصر على القرون الخمسة الأولى للإسلام، فهل يعنى هذا أن الدين والثقافة "فى العصور الحديثة" لا يمكن "الجمع بينهما" أم يعنى أن الإسلام وصل إلى صورته النهائية فى القرن الثانى عشر؟ وهل يوجد حقًّا ما يسمى "الجغرافيا الإسلامية"، والتى تتضمن فيما يبدو "الفوضى المقصودة" فى المدن الإسلامية، أم تراه فحسب موضوعًا مخترعًا يرمى إلى إثبات صحة النظرية الجامدة التى تقول بالحتمية الجغرافية العنصرية؟ وهو يلمح إلى هذا بتذكيرنا " بالصوم فى رمضان والنشاط الذى تشهده ليالى ذلك الشهر" ويتوقع منا أن نستلخص من ذلك أن الإسلام دين "مُوَجَّهٌ لسكان المدن". إنه شرح يحتاج إلى شرح.

وأما الأقسام الخاصة بالمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، وبالقانون،

والعدالة، والتصــوف، والفن والعمارة، والعلوم، وشتى الآداب الإســلامية، فمــستواها أعلى كــثيرًا من سائر أقــسام التاريخ. ولكننا لا نجد أدلة فى أى مكان فيها على أن مؤلفــيها يشتركون فى الكثير مع أصــحاب النزعة الإنسانية أو علماء الاجــتمــاع فى مجالات البــحث الأخرى، إذ تفــتقر هذه الأقــسام بوضوح إلى مناهج التاريخ التقليدي للأفكار، وإلى مناهج التحليل الماركسى والتاريخ الجــديد. وباختصــار يرى مؤرخــو الإسلام أن أفضل مــا يلائمه هو التحيــز الأفلاطونى والانحياز للولع بالقديم، إلى حد مــا. فالإسلام فى نظر بعض مؤلفى كــتاب تاريخ الإسلام سيــاسة ودين، وفى نظر البــعض الآخر أسلوب وجود، وفى نظــر فريق ثالث "لا يمكن التــمييــز بينه وبين المجــتمع المسلم"، وفى نظر آخرين أيضًا جوهرٌ معروف بصورة غامضة، وأما فى نظر جميع المؤلفين فالإسلام شىء بعيد لا قوة له، ولا يستطيع تعليمنا الكثير من العناصر المتــداخلة التى تتركب منها حــياة المسلمين اليوم، وتجثم فــوق العمل الممزق الأوصال - أى تاريخ كيمبريدج للإسلام - تلك البديهية الاستشراقية القديمة التى تقول إن الإسلام أمر يتعلق بالنصوص لا بالبشر.

والسؤال الأساسى الــذى يثيره تاريخ كــيمــبريدج للإســلام وأمثاله من النصوص الاستشراقية المعاصــرة هو إذا ما كانت الأصول العرقية والدين تمثل أفضل تعريفات للخبرة الإنســانية، أو تمثل أفــضل التعريفات النافعة والأساسية والواضحة: هل الأهم لنا إن أردنا فهم السياسة المعاصرة أن نعرف إذا ما كان 'س' أو 'ص' من الناس يعانى الحرمان بأشكال مادية محددة أم أن نعرف إن كان مسلمًا أو يهوديًّا؟ هذا سؤال خلافى بطبــيعة الحال، ومن الأرجح، إن شئنا المدخــل العقلانى، أن نُصــرَّ على التوصــيف الدينى العرقى والتــوصيف الاجتــماعى الاقتــصادى مــعًا، ولكن الاستــشراق، كمــا هو واضح، يضع الانتمــاء إلى الإسلام فى المرتبــة المهيــمنة، وهذا هو أهم عنصر من عــناصر خططه الفكرية المتخلفة.

3- **مجرد الإسلام** : بلغ من عمق ورسوخ نظرية السذاجــة السامية فى الصــورة التى نــراها عليهــا فــى الاســتــشــراق الحديث أن أصبح الكُتّــاب

يطبقـونهـا بلا تمييـز يذكر فى بعض الأعـمال الأوروبية الشـهيرة المـعاديـة للسامية مثـل **بروتوكولات حكماء صـهيون** وفى بعض الملاحظات الأخرى مثل التـى وجهـها حاييم ڤايتسمـان (وايزمان) إلى آرثر بلفور فى ٣٠ مايو ١٩١٨:

> إن العـرب الذين يتسـمون بالذكـاء السطحى واللمـاحيـة السطحية، يعـبدون شيئًـا واحدًا، وشيئًا واحـدًا فحسب - ألا وهو السلطة والنجاح . . . وعلى السلطات البريطانية التى . . . تعرف طبيعة الخيانة عند العرب . . . أن تلتزم الحرص واليقظة دائمًا . . . وكلما زادت محـاولة النظام الانجليزى لاتباع العدل والإنصاف ازداد صلف العـربى . . . ومن شأن الوضع الراهن أن يؤدى بالضرورة إلى إنشاء دولة فلسطينية عربية، لو كان فى أرض فلسطين شعب عربى. ولكن الوضع الراهن لن يؤدى فى الحقيقة إلى هذه النتيجة لأن الفلاح متأخر عن هذا العصر بما لا يقل عن أربعـة قرون، والأفندى . . . كـذاب غشـاش، غيـر مـتـعلم، وطمـاع، ولا يتـصف بالوطنيـة مـثلمـا لا يتـصف بالكفاءة[١٢٩].

والعـامل المشتـرك بين ڤـايتـسـمـان والأوروبى المعادى لـلساميـة هو المنظور الاستـشراقى، أى اعتـبار أن الساميين (أو أية أقـسام فرعـية منهم) يفتـقرون بطبـيعـتهـم إلى الشمـائل المستـحـبة فى الغـربيين. ولكن الفـرق بين رينان وڤايتسمان هو أن الأخير كان قد حشد وراء ألفـاظه المنمقة صلابة المؤسسات القائمــة بالفعل، ولم يكن يتسنى ذلك للأول. ترى هل اختفى من استشراق القـرن العـشـرين مـا كـان رينان يراه فى نمط الوجـود الذى لا يتـغيـر قط للساميين، أى نفـس "الطفولة الكريمة" التى لا تبلغ أبدًا مبلغ الكبر، والتى تتحالف بلا اكـتراث حينًا مع البحث العلمى، وحينًا آخـر مع الدولة وجميع مؤسساتها؟

ولكن مـا أعظم الضرر الناجم عـن الحفـاظ على شكل من أشكال هذه

الأسطورة فى القرن العشرين! لقد أدى إلى ظهور صورة معينة للعرب فى عيون مجتمع " متقدم" شبه غربى، فكان الفلسطينى يبدو، فى مقاومته للمستعمرين الأجانب، إما متوحشًا غبيًّا أو كمًّا مهملاً معنويًّا بل وجوديًّا. فالقانون الإسرائيلى يقضى بأن يتمتع اليهودى وحده بالحقوق المدنية الكاملة ومزايا الاستيطان غير المشروطة. وأما العرب فعلى الرغم من كونهم سكان الأرض فهم لا يُمنحون إلا حقوقًا أقل وأبسط: فهم لا يستطيعون الاستيطان من خلال الهجرة، وإذا كانوا لا يتمتعون بالحقوق نفسها، فيما يبدو، فذلك لأنهم "أقل تقدمًا". فالاستشراق يحكم السياسات الإسرائيلية تجاه العرب فى جميع الأحوال، على نحو ما يثبته إثباتًا قاطعًا تقرير كونيج الذى نُشر أخيرًا، ونفهم منه أن العرب إما أخيار (وهم الذين يفعلون ما يؤمرون) أو أشرار (وهم من يعصون الأوامر ولذلك فهم إرهابيون). ومعظم الموجودين هم أولئك العرب الذين نتوقع منهم ما داموا قد هُزموا أن يجلسوا طائعين خلف خط مُحَصَّنٍ تحصينًا محكمًا، يحرسه أقل عدد ممكن من الرجال، وفق النظرية التى تقول إنه كان على العرب أن يقبلوا أسطورة التفوق الإسرائيلى ومن المحال أن يجرؤوا على شن الهجوم. ويكفى أن نلقى نظرة واحدة على صفحات ما كتبه الجنرال يهوشافات هاركابى بعنوان **المواقف العربية تجاه إسرائيل** حتى ندرك مدى تصوير العقل العربى فى صورة العقل المنحرف، المعادى للسامية إلى النخاع، النَّزَّاع للعنف، المختلف، والعاجز عن كل شىء تقريبًا ما عدا الألفاظ الطنانة، على نحو ما أشار إليه روبرت أولتر فى عرضه فى مجلة **كومنتارى** لما كتبه الجنرال المذكور، مبديًا إعجابه به(١٣٠). والأساطير تدعم وتولّد بعضها البعض، وهى تتجاوب مع بعضها البعض، تحقيقًا للتناظر وللأنساق التى تنتمى إلى النوع الذى نتوقعه مع العرب باعتبارهم شرقيين، وإن كان من المحال إثباتها إذا اعتبرنا العربى إنسانًا.

والاستشراق لا يستطيع التطور التلقائى ولا الذاتى باعتباره مجموعة من العقائد ومنهجًا للتحليل، بل إنه النقيض 'المذهبى' للتطور، وحجته الرئيسية تنحصر فى أسطورة توقف نمو الساميين وتطورهم، ومن رحم هذه الأسطورة تخرج بل تتدفق أساطير أخرى وكل منها يقول إن الساميَّ نقيض الغربى،

وإن السامىّ ضحية وجوه ضعفه. وقد أدت بعض الأحداث والظروف المتصلة إلى أن تفرعت الأسطورة السامية فرعين فى الحركة الصهيونية، فأصبح أحد الفرعين الساميين ينتهج منهج الاستشراق، وأصبح الفرع الآخر، وهو العربى، مرغمًا على انتهاج نهج 'الشرقى'، وكلما وجدنا صورة الخيمة والقبيلة وجدنا من ورائها تلك الأسطورة، وكلما أشير إلى مفهوم الشخصية العربية الوطنية وجدنا من ورائها الأسطورة نفسها، وتزداد سيطرة هذه الوسائل على العقل بفضل المؤسسات التى بُنيت فى أطرها، فكل مستشرق يتمتع، دون مبالغة، بجهاز يدعمه ذى سلطة وقوة مذهلة، بسبب سرعة زوال الأساطير التى يدعو لها الاستشراق، وقد بلغ هذا الجهاز اليوم ذروته فى مؤسسات الدولة نفسها، بحيث أصبح من يكتب عن عالم العرب الشرقى يتمتع بسلطة أمة كاملة وقوتها، أى إنه لا يكتب ' مزاعم' تقوم على أيديولوجية عالية النبرة بل ' حقائق' مؤكدة تقوم على الصدق المطلق الذى تدعمه القوة المطلقة.

وفى عدد فبراير ١٩٧٤ من مجلة كومنتارى، قدمت المجلة لقرائها مقالاً كتبه البروفسور جيل كارل أولروى بعنوان "هل يريد العرب السلام؟" وأولروى أستاذ للعلوم السياسية، ومؤلف كتابين هما "المواقف تجاه الدولة اليهودية فى العالم العربى" وكتاب "بعض صور الصراع فى الشرق الأوسط"، وهو رجل يقول إنه " يعرف" العرب، والواضح أنه خبير فى تشكيل الصور الجماهيرية. ومن اليسير التنبؤ بالحجة التى يقيمها فهو يقول إن العرب يريدون تدمير إسرائيل، وإن العرب يعبّرون فعلاً عن مقاصدهم (وهو ينتفع ظاهريًّا بقدرته على تقديم الأدلة مقتطفًا أقوال بعض الصحف المصرية، وهى الأدلة التى يقول إنها تمثل "العرب" كأنما كان العرب والصحف المصرية كيانًا واحدًا) وهلم جرًّا، وبحماس لا يفتر، ونظرة عوراء. وأما جوهر المقال، وهو أيضًا جوهر الأعمال السابقة " للمستعربين" الآخرين (وهى الصفة المرادفة " للمستشرقين") مثل الجنرال هاركابى، الذين تخصصوا فى "العقل العربى"، فهو الافتراض الذى يتيح العمل على أساسه عن ماهية العرب فى الواقع بعد التخلص من ' الهراء' الخارجى الذى يكسوها. وبعبارة أخرى

نقول إن أولروى كـان يرى أن عليه أن يثبت أن العـرب لا يمكن الوثوق بهم وأنه لابد من محـاربتهم حربًا لا تنتهى مـثلما يكافح الإنسان مرضـًا مهلكًا، لأنهم أولاً يقفـون وقفة رجل واحـد فى إصرارهم على الثأر بسـفك الدماء، ولأنهم ثانيًا عاجزون نفسيًّا عن السلام، وثالثًا لأنهم بالفطرة يؤمنون بمفهوم للعـدالة يعنى نقـيض العـدالة. والأدلة التى يسوقـهـا أولروى تعـتمـد على 'مستند' رئيسى وهو مقتطف من المقال الـذى كتبه هارولد و. جليدن بعنوان ''العالم الـعربى'' (الذى أشـرت إليه فى الفـصل الأول). ويرى أولروى أن جليدن قد استطاع ''أن يدرك الاختلافات الثقـافية بين النظرة الغربية والنظرة العربية'' للأشياء ''إدراكًا رائعًا''. وهكذا يعتبر أولروى أنه أتى بحجة مُفْحِمة - تقـول إن العـرب مـتوحشـون فاسقـون - وهـكذا يكون هذا الرجل الذى يعتبر حجـة فى موضوع العقل العربى **قد أخبر جمهـورًا عريضًا من اليهود، وربما كان القلق يساورهم، بأن يواصلوا اليقظة والحذر، وهكذا يكون أيضًا قد فعل هذا بالمنهج الأكاديمى، المتزن، المنصف، مستعـملاً أدلة مستقاة من أقوال العرب أنفسهم - زاعـمًا بثقة مهيـبة وقورة أنهم قد ''أكدوا استبعادهم ...** للسلام الحقيقى'' - ومستمدة أيضًا من التحليل النفسى[١٣١].

ونستـطيع أن نفهم سـر هذه الأقوال إذا أدركنا ذلك الاخـتلاف المضـمر والأقوى القائم بين المستشرق والشرقى، وهو أن الأول **يقوم بالكتابة**، والثانى **هو المكتوب عنه**، والسلبية **هى** الدور المفترض للثـانى، وأما الأول **فيفترض فـيه القـوة التى تمكنـه من الملاحظة والدرس وهلم جرًّا**. وكـما قـال رولان بارت، **فإن الأسطـورة تستطيع ابتكار ذاتهـا فى دورات لا تنتهى (شـأنها فى ذلك شأن مبتكريها)**[١٣٢] وصورة الشرقى هنا صورة الموضـوع الثابت المستقر الذى يتطلب الفحص، بل إنه فى حـاجة إلى معرفة ذاته، ومن ثم فـالجدلية غير مطلوبة، وغـير مسمـوح بها، إذ إن لدينا مصدرًا للمعـلومات (الشرقى) ومصدرًا للمـعرفة (المستـشرق) أو، بإيجاز، لدينا كاتب ومـادة موضوع هذا الكاتب ولولاه لظلت خـامدة. والعـلاقة بين الطرفين أسـاسًا علاقـة سلطة، وهى تتخذ صـورًا متعددة. وفـيمايلى مثـال مقتطف من الكتاب الذى كـتبه رافائيل پاتاى بعنوان **النهر الذهبى إلى الطريق الذهبى:**

> إن التقييم الصحيح لما قـد تتقبله ثقافة الشرق الأوسط **عن طيب خاطر** من مخزونات الحضارة الغربية الحافلة إلى حد مذهل يتطلب **أولاً اكتساب فهم** أفضل وأصحَّ لثقافة الشرق الأوسط، وهذا الشرط نفسه مطلوب **لقياس** الآثار المحتملة **للخصائص الجـديدة التى أُدخلت** فى السيـاق الثقـافى لشعـوب تسترشد بالتقاليـد. وكذلك لابد من القيام بدراسـة أدق مما سبق للسبل والوسائل التى **يمكن أن تزداد بهـا استسـاغة العطايـا الثقـافيـة الجديدة**. وباختصار فـإن الطريقة الوحيدة **لحل العقدة الـذهبية لمقاومة** الأخذ بأساليب الحياة الغربية فى الشرق الأوسط تكمن فى دراسة الشـرق الأوسط، وفى **رسم صورة أكـمل** لثقـافته التقليدية، وزيادة **فهم عمليات التـحول الجارية** فيه فى الوقت الراهن، **وتبصُّـرًا أعمق** بسيكلوجـية الجمـاعات البـشرية التى نشأت وترعرعت فى ثقافة الشرق الأوسط: **إن المهمة عـسيرة، ولكن المكافأة - أى التوافق بين الغرب** وبين منطقة مجاورة من مناطق العالم تتمتع بأهمية حساسة - تجعلها جديرة كل الجدارة بالتصدى لها(١٣٣).

ونحن نلاحظ أن التعـبيرات الاسـتعارية الواردة فى هذه الفـقرة (وقد بينتـها بالبنط الأسود) مستـقاة من شتى مجالات النشاط الإنسانى، بعـضها تجارى، وبعضها دينى، وبعضها بيطرى، وبعـضها تاريخى. ولكن العلاقة بين الشرق الأوسط والغرب فى كل حالة تتخذ طابعًا جنسيًّا فى الواقع، فكما سبق لى أن أشرت فى معـرض حديثى عن فلوبير، نرى أن ارتباط الـشرق بالجنس ما يفتأ يظهـر بوضوح غريب، فالشـرق يقاوم مقاومة أية عـذراء ولكن الباحث الذكر يفوز بالمكافأة حين يدخل بها، ويخترق العقدة العويصة على الرغم من "صعوبة المهمة". و"التوافق" هو نتيجة الانتصار على الدلال العذرى، ولا يمثل بأى حال من الأحوال تعايشًا بين أنداد. وعـلاقة السلطة المضمرة هنا بين

الباحث ومـادة موضوعـه لا تتغير أبدًا: فـإنها ترجح دائمًا كـفة المستـشرق. فالدراسـة والفهم والمعـرفة والتقـييم تتسـتر جمـيعًا بقناع المـلاطفة لتحـقيق "التوافق" ولكنها أدوات غزو.

و' العمليات' اللغويـة فى أمـثال ما يكتبه باتاى (الذى تجـاوز فى كتابه الأخير **العقل العربى**[١٣٤] حتـى ما سـبق أن كتبه هو نفسه) تسـتهدف نوعًا بالغ الخصوصية مـن الضغط والاختـزال. وينتمى جانب كبير من أدواته إلى الأنثروبولوچيـا - إذ يصـف الشرق الأوسط بأنه "منطقة ثقـافية" - ولكن النتيـجة هى إلغاء تعددية الاخـتلافات فيـما بين العرب (مهـما تكن هذه فى الواقع) فى سـبيل إظهار اخـتلاف واحـد، وهو الذى يميز العـرب عن سائر البشـر، فإذا أصبح الـعرب مادة مـوضوع تَقَبُّلُ الدراســة والتحليل ازدادت سهولة السـيطرة عليهم، كمـا إن اختزالهم على هذا النـحـو يسمح بإصدار أحكام عليهم من قبيل الهراء الـذى نـصادفه فـى بعض الكتب مـن أمثال كتـاب **المزاج النفسى العربى والشخـصية العربية** الذى كتبته سانيا حمـادى، بـل ويضفى الشـرعية علـى ما بـه مـن ترهات عـامة ويمنحها قـيمة، وهاك مثالاً لها:

> لم يظهـر العرب حتى الآن القـدرة على الوحدة المنـضبطة والدائمة، فـدفقات الحـماس الجمـاعى تتفجـر فى صدورهم، لكنهم لا يقومون صابرين بمشروعات جماعية، وهم يحتضنونها عادة بفتور همة ويفتقرون إلى التنسيق والتناغم فى التنظيم وأداء العـمل، بل ولم يُظهـروا القـدرة على التـعـاون، وأى عـمل جـماعـى يحقق الفـائدة المشـتـركـة أو الربح المتبـادل غـريب عليهم[١٣٥].

ربما كانت دلالة هذا الأسلوب تزيـد عما قَصَـدَتْ إليه الكاتبة، فـالفعل المتعدى 'يُظهر' ومشتقاته يستخدم دون إشارة لمفعول به غير مباشر: من الذى يُظهر له العرب تلك الصفات المذكورة؟ إنهم لا يظهرونها لشخص معين، كما هو واضح، بل للجميع بصفة عامة، وتـلك طريقة أخرى للتعبير عن أن هذه

'الحقائق' بديهيات لا تحتاج إلى براهين فى عين المراقب المتمرس أو ذى المزايا الخاصة، ما دامت الكاتبة لا تسوق فى أى موقع آخر أدلة متاحة للجميع على ما تقوله، وإذا ما نظرنا فى تفاهة هذه الملاحظات حُقَّ لنا أن نتساءل ماذا يمكن أن تكون هذه الأدلة؟ وهى تزداد ثقة كلما خطت فى كتابتها خطوة أخرى حتى تقول إن ''أى عمل جماعى . . غريب عليهم''. فالفئات هنا يزداد تحديدها صلابة، والأقوال القاطعة تزداد صفة القطع فيها، والعرب يتحولون عندها تحولاً كاملاً من بشر إلى ما لا يزيد على موضوع مفترض لأسلوبها، ويقتصر وجود العرب على أن يغدو مناسبة للمراقب المستبد الذى يقول لسان حاله ''ما العالم إلا الفكرة التى فى ذهنى أنا''.

وهذا هو شأن شتى جوانب عمل المستشرق المعاصر: إذ تنتشر فى جنبات صفحاته أغرب المقولات وأعجبها، سواء كان مانفريد هالبيرن الذى يقول بأنه على الرغم من إمكان اختزال جميع العمليات الفكرية لدى الإنسان بحيث لا تزيد عن ثمانى عمليات، فإن العقل الإسلامى لا يقدر إلا على أربع[١٣٦]، أو كان مورو بيرجر الذى يفترض أنه لما كانت اللغة العربية مولعة ولعًا شديدًا بالبلاغة فإن العرب، من ثم، غير قادرين على التفكير الحقيقى[١٣٧]. ولنا أن نعتبر هذه المقولات أساطير فى وظيفتها وبنائها، ولكن علينا أن نحاول أن نفهم ما يحتم استخدامها من دواعٍ أخرى، وإن اتصف عملنا هذا بالحدس والتخمين، بطبيعة الحال، إذ نلاحظ أن التعميمات الاستشراقية الخاصة بالعرب تتسم بالتفصيل الشديد فيما يتعلق بتحديد الخصائص العربية بعين الناقد، ولكنها أقل تفصيلاً عندما تتناول مناحى القوة عند العرب، فعلى الرغم من ثراء الوصف المخصص للأسرة العربية، والبلاغة العربية، والشخصية العربية، فإن هذه جميعًا تبدو وقد فقدت طبيعتها، وسُلِبَتْ قوتها الإنسانية حتى حين تكون هذه الأوصاف نفسها زاخرة عميقة فى فرض سيطرتها الشاملة على مادة الموضوع. وهذا مقتطف آخر من كتاب حمادى:

وهكذا فإن العربى يعيش فى بيئة تغص بالمشقة وتدعو

للإحباط، ولا تكاد تُتاح له فرصة تنمية طاقاته الكامنة وتحديد موقعه فى المجتمع، ولا يكاد يؤمن بالتقدم والتغيير ولا يجد الخلاص إلا فى الآخرة[١٣٨].

وهكذا فإن ما لا يستطيع العربى أن ينجزه بنفسه يوجد فيما يكتب عنه، وأما المستشرق فهو يثق ثقة فائقة بإمكاناته هو، وليس متشائمًا، وهو قادر على تحديد موقفه وموقف العربى معًا، والصورة التى تبرز صورة سلبية قطعًا، ومع ذلك فنحن نسأل: ما سر هذه السلسلة من المؤلفات التى لا تنتهى عنه؟ ماذا يحفز المستشرق إذا لم يكن حافزه - وهو ليس قطعًا حافزه - حب العلوم العربية، أو العقل العربى، أو المجتمع العربى أو الإنجاز العربى؟ وبعبارة أخرى ما طبيعة الحضور العربى فى 'الخطاب' الأسطورى عنه؟

أمران: العدد وقوة التوليد، وهما صفتان ذواتا دلالات مترادفة آخر الأمر، ولكن علينا أن نفصل بينهما لأغراض التحليل، فالواقع أن جميع الأعمال المعاصرة فى مجال البحوث الاستشراقية، دون استثناء تقريبًا (وخصوصًا فى العلوم الاجتماعية) تتحدث كثيرًا عن الأسرة، وعن بنائها الذى يسوده الذَّكَر، وعن تأثيرها الذى يتغلغل فى المجتمع. والكتاب الذى كتبه پاتاى خيرُ مثالٍ على ذلك، إذ سرعان ما تصادفنا مفارقة صامتة، لأنه إذا كانت الأسرة 'مؤسسة' لا علاج لأوجه قصورها العامة إلا دواء مُلَطِّف يسمى "التحديث"، فلابد لنا من الإقرار بأن الأسرة تواصل التكاثر وأنها تتمتع بالخصوبة، وأنها مصدر الوجود العربى فى العالم، على ما هو عليه الآن. وما يشير بيرجر إليه بعبارة "القيمة الكبرى التى يوليها الرجال لقدرتهم الجنسية"[١٣٩] يوحى بالقوة الكامنة وراء الوجود العربى فى العالم، وإذا كانت الصورة التى تمثل المجتمع العربى تكاد تكون 'سالبة' تمامًا، و'سلبية' بصفة عامة، تتيح للبطل المستشرق أن يغتصبها ويظفر بها، فلنا أن نفترض أن مثل هذا التصوير يمثل وسيلة للتصدى للتنوع وقوة التباين العربى، وإذا لم يكن مصدر هذا وذاك مصدرًا فكريًّا واجتماعيًّا فإنه مصدر جنسى وبيولوچى. ومع ذلك فإن 'الخطاب' الاستشراقى يحظر حظرًا مطلقًا - إلى درجة

التحريم - أى اعـتداد بهذا الجانب الجنسـى، فلا يمكن قط أن يعتبـر بصراحة مسئولاً عن عدم الإنجاز والتقدم العقلانى "الحقيقى" الذى يكتشفه المستشرق فى شتى مناحى الحياة العربية. وأعتقد، مع ذلك، أن هذه هى الحلقة المفقودة فى الحجج التى ترمى أسـاسًا إلى انتقاد المجتـمع العربى " التقليدى"، مثل حجج حمادى، وبيرجر، وليرنر، فـإنهم يدركون قوة الأسرة، ويشيرون إلى جـوانب ضعف العـقل العـربى، ويلمحـون إلى "أهمـية" العالم الـشرقى للغـرب، لكنهم لا يقولون قط مـا يوحى به 'الخطاب' الذى يتوسلون به، بحيث لا يتبقى للعربى آخر الأمر إلا الـدافع الجنسى غير المميز. وقد نجد فى مناسبات نادرة - على نحـو ما نجد فى عمل ليون مونيـيرى - إيضاحًا لما هو مضمر خبيء: أى وجود "شهية جنسية قوية . . . يتميز بها أولئك الجنوبيون ذوو الدم الحار"[١٤٠] ولكن الغـالب هو مواصلة الـتقليل من شـأن المجتـمع العربى واختزاله فى ملاحظات مبتـذلة، لا تقال إلا عَمَّنْ يعتبر فى منزلة دنيا بصفـة أساسية، ومن وراء ذلك مبالغة جنسي مضمرة تقول إن العربى يتكاثـر بلا نهاية وعلى المستوى الجنسى دون سواه تقريبًا. والمستشرق لا يقول شيئًا عن هذا وإن كانت حجته تعتمد عليه: "ولكن التعاون فى الشرق الأدنى هو إلى حد كـبير مـسألة عائليـة ويكاد ينعدم خارج دائرة الأقـارب أو القرية"[١٤١] . ويعنى ذلك أنه لا يُعـتد بالعرب إلا بصـفتهم كـائنات بيولوجيـة، وأما على المسـتوى المؤسـسى والسيـاسى والثـقافى فـهم 'لا شيء' أو يكادون يكونون 'لا شيء'، فالوجود الفعلى للعرب هو الوجود العددى وباعتبارهم منشئين للأسر.

وترجع صعوبة هذه النظرة إلى أنهـا تؤدى إلى تعقيد صفـة السلبية التى يفترضـها فى العرب المستشـرقون من أمثال پاتاى، بَلْ وحـمادى والآخرين، ولكن منطق الأسـاطيـر، مثل منطق الأحـلام، يقـبل - على وجه الدقـة - التناقضات الجوهرية، فالأسطورة لا تقوم بتحليل المشكلات أو حلها، بل هى تمثلها فى صورٍ سـبق تحليلُها وحلُّها، بمعنى أنهـا تقدمها فى هيئـة صورٍ سبق تجميعُها وبناؤها مثل الناطور الذى يُبنى من تجـميع أشياء شتى ثم يُجعل رمزًا للإنسان، ولما كانت الصورة **تَسْتخدم** كل المواد المتاحة لتحـقيق غايتها، ولما

كانت الأسطورة - تقريبًا - تحل محل الحياة، فإن التناقض بين العربى ذى الخصوبة الفياضة وبين الدمية السلبية لا أهمية له، 'فالخطاب' يكسو التناقض ويخفيه، بحيث يصبح الشرقى العربى ذلك الكائن المحال الذى تدفعه طاقة شهوته الجنسية إلى نوبات من الإثارة المتطرفة، ومع ذلك فهو يشبه الدمية فى نظر العالم، إذ يحدق خاوى الذهن فى مشهدٍ حديثٍ لا يستطيع أن يفهمه أو يتمشى معه.

وتبدو أهمية هذه الصورة للعربى فى المناقشات الحديثة للسلوك السياسى الشرقى، وكثيرًا ما تنشأ هذه الصورة فى سياق المناقشة العلمية لموضوعين من الموضوعات التى يفضلها خبراء الاستشراق، وهما الثورة والتحديث. وقد صدر فى عام ١٩٧٢ مجلد أَشْرَفَتْ عليه مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بعنوان **الثورة فى الشرق الأوسط ودراسات حالة أخرى**، من تحرير پ. ج. ڤاتيكيوتيس. والعنوان ذو صبغة طبية صريحة، فمن المتوقع لنا أن نعتقد أن الشرقيين سوف يستفيدون أخيرًا مما كان الاستشراق ''التقليدى'' يتجنبه فى العادة، ألا وهو العلاج السيكولوجى الإكلينيكى. ويحدد ڤاتيكيوتيس نغمة المجموعة بشبه تعريف للثورة يبدو مقبولاً، وتكمن هنا مفارقة بالغة البراعة سأعود إلى التحدث عنها. وڤاتيكيوتيس يعتمد نظريا على ألبير كامى، الكاتب الفرنسى، الذى لم تكن عقليته الاستعمارية تحب الثورة ولا العرب، على نحو ما أوضح أخيرًا كونور كروز أوبريان، ولكن ڤاتيكيوتيس يقبل عبارة يقتطفها من كامى ويصفها بأنها ''معقولة فى جوهرها'' وهى ''إن الثورة تدمر البشر والمبادىء''، ثم يستمر قائلاً:

> . . . إن الأيديولوچيا الثورية كلها تتناقض مباشرة (بل وتمثل هجومًا مباشرًا) على التكوين العقلانى والبيولوچى والنفسى للإنسان.
>
> فالأيديولوچيا الثورية تلتزم بالانتشار المَرَضِى المنهجى ولهذا تتطلب التعصب من دعاتها، فالسياسة عند الثوريين ليست

مسألة عقيدة ولا هى بديل عن العقيدة الدينية. بل إن عليها أن تتخلى عن طابعها الذى لازمها على الدوام، أى أن تتمثل فى نشاط للتكيف مع العصر من أجل البقاء. ولكن نوع السياسة القائم على الانتشار المرضى والتبشير بالخلاص يكره التكيف، وإلا فكيف له أن يتجنب الصعاب ويتجاهل ويتفادى العقبات الكامنة فى البُعد البيولوجى والسيكلوجى للإنسان، الذى يتركب من عدة عناصر، كيف له أن يُخَدِّر عقلانيته الماكرة، رغم قصورها وهشاشتها؟ إنه يخاف ويتحاشى طبيعة المشكلات البشرية العملية والمحددة ومشاغل الحياة السياسية، وينمو ويترعرع بالتغذى على التجريدات والأفكار الخيالية الإبداعية. إنه يضع جميع القيم الملموسة فى المرتبة الثانية ويخضعها لقيمة أخرى عليا وهى تسخير الإنسان والتاريخ لتحقيق الغاية المثلى وهى تحرير الإنسان، وهو لا يرضى بعلم السياسة البشرى، بسبب أوجه قصوره الكثيرة المزعجة، ويرجو بدلاً من ذلك أن يخلق عالمًا جديدًا، لا من خلال التكيف والتوازن والدقة، أى بالأسلوب البشرى، بل من خلال عمل مخيف يتمثل فى خلق أوليمبى مهيب شبه ربانى، فالعقائدى الثورى لا يقبل القول بأن السياسة جُعلت لخدمة الإنسان، بل يقول بأن الإنسان ما وجد إلا لينشىء نظامًا ابتدعته السياسة وفرضته فرضًا وحشيًا[١٤٢] .

ومهما كانت المرامى الأخرى لهذه الفقرة، التى كتبها الكاتب بأسلوب بالغ فى تنميقه، والتى تنضح بالحماس المناهض للثورة، فإن مرماها الأول هو أن الثورة نوع سىءٌ من ممارسة الجنس (مادام خلقًا شبه ربانى) وأنها أيضًا مرض سرطانىٌّ. و"الإنسان" الحق عند فاتيكيوتيس لا يقوم إلا بالأعمال العقلانية، الصحيحة، الدقيقة، المحددة، العملية، وكل ما يدعو إليه الثورى وحشىٌّ، غير عقلانى، مُخَدِّر، سرطانى. فالإنجاب والتغيير والاستمرار لا تقترن فقط بالحياة الجنسية والجنون بل تقترن أيضًا، على ما فى هذا من بعض المفارقة، بالتجريدات.

ويضفى ڤاتيكيوتيس ثقلاً على أفكاره ويكسبها لونًا عاطفيًا بالاستشهاد (اليمينى) بالإنسانية والحشمة، والاستشهاد (ضد اليسار) بضرورة حماية الإنسانية من النزعة الجنسية والسرطان والجنون والعنف غير العقلانى، والثورة. ولما كانت القضية المطروحة قضية الثورة العربية، فعلينا أن نقرأ الفقرة على النحو التالى: هذا هو حال الثورة، وإذا كان العرب يريدونها، فذلك دليل يُفْصِحُ إلى حد كبير عن حالهم وعن الجنس الأدنى **الذى ينتمون** إليه. إنهم غير قادرين إلا على الإثارة الجنسية لا على العقل الأوليمپى **(أى** الغربى الحديث). وأما المفارقة التى أشرت إليها آنفًا **فتظهر الآن على خشبة** المسرح، إذ إننا 'نكتشف' **بعد عدة صفحات أن العرب قد بلغوا من الحمق درجة تجعلهم عاجزين عن الطموح إلى ما تطمح إليه الثورة، ناهيك بتحقيق هذه الطموحات، والمعنى المضمر هو أن النزعة الجنسية العربية لا تُخشى لذاتها بل بسبب فشلها،أى ان ڤاتيكيوتيس يطلب من قارئه أن يصدق أن الثورة فى الشرق الأوسط تمثل تهديدًا** لسبب آخر هو، **على وجه الدقة، أن الثورة يستحيل تحقيقها:**

> **إن السبب الرئيسى للصراع السياسى** وإمكان نشوب الثورة فى **كثير من بلدان الشرق الأوسط، وكذلك فى أفريقيا** وآسيا **اليوم، هو عجز النظم والحركات الوطنية** الراديكالية المزعومة **عن التصدى لمشكلات الاستقلال الاجتماعية والاقتصادية** والسياسية، **ناهيك بحلها** . . . وما لم تتمكن دول الشرق **الأوسط من السيطرة على نشاطها الاقتصادى** وإنشاء أو إنتاج التكنولوجيا الخاصة بها، فسوف يظل دخولها المجال الثورى محدودًا، إذ ستظل تفتقر إلى المقومات السياسية الأساسية في أى ثورة[١٤٣].

أى أن العرب مدانون سواء قاموا بالثورة أو لم يقوموا بها، وفى إطار هذه السلسلة من التعريفات الممزقة المفتتة، تظهر الثورات فى صورة تهويمات أذهان تعانى من الخبل الجنسى، ولكن التحليل الدقيق يبين أن هذه الأذهان عاجزة

حتى عن الخبل الذى يحترمه فاتيكيوتيس حقًا . . . فهو إنسانى لا عربى، وهو مجسد لا مجرد، وهو برئ من الجنس ولاجنسى.

وأما واسطة العقد 'العلمية' فى مجموعة فاتيكيوتيس فهى المقال الذى ساهم به برنارد لويس بعنوان ''المفهومات الإسلامية للثورة''. وتبدو استراتيجية الكاتب هنا مشذبة، وكثير من القراء يعرفون معنى كلمة ثورة العربية حين تكتب بحروف لاتينية، هى ومشتقاتها المباشرة، وفاتيكيوتيس يشرحها أيضًا فى مقدمته، ولكن لويس لا يشرح معنى كلمة ثورة العربية إلا فى نهاية مقاله بعد أن يناقش مفهوم الكلمات العربية دولة وفتنة وبغاث فى سياقها التاريخى وسياقها الدينى الدقيق. والمعنى الذى يرمى إليه أساسًا هو أن ''المذهب العربى الذى يقضى بالحق فى معارضة الحكومة الظالمة مذهب غريب على الفكر الإسلامى'' الذى يؤدى إلى '' الإنهزامية'' وإلى ''السلبية'' فى المواقف السياسية. ولا نفهم من المقال على وجه اليقين أين يفترض وجود هذه المصطلحات إلا فى موقع ما من تاريخ هذه الألفاظ، وعندما يقترب المقال من نهايته نقرأ ما يلى:

> كانت البلدان الناطقة بالعربية تطلق كلمة مختلفة على هذا المفهوم وهى ثورة، ومادة ثَوَرَ فى العربية الفصحى كانت تفيد النهوض (مثلما ينهض الجمل) أو الهياج أو الانفعال، ومن ثم أصبحت تعنى ، خصوصًا فى الاستعمال المغربى التمرد، وكثيراً ما تستخدم فى سياق إنشاء سيادة أو سلطة مستقلة صغيرة، وهكذا كان من يسمون ملوك الطوائف الذين تولوا الحكم فى إسبانيا فى القرن الحادى عشر بعد تَفَتُّت الخلافة فى قرطبة يطلق عليهم تعبير الثوار (المفرد ثائر) وكان الاسم ثورة يعنى الهياج أول الأمر، على نحو ما جاء فى الصِّحَاح، وهو المعجم العربى المعتمد فى العصور الوسطى، والمثال انتظر حتى تسكن هذه الثورة وهى نصيحة مناسبة إلى حد بعيد. ويستخدم الأيجى الفعل فى صورة ثوران أو إثارة فتنة باعتبار

ذلك من الأخطار التى ينبغى أن تمنع المرء من أداء الواجب الذى يقضى بمقاومة الحكومة الظالمة. **والثورة** هى المصطلح الذى أطلقه الكُتّاب العرب فى القرن التاسع عشر على الثورة الفرنسية، والذى يستخدمه من تلاهم فى الإشارة إلى الثورات التى يرضون عنها، محلية كانت أو أجنبية، فى زماننا(١٤٤).

والفقرة كلها غاصة بنبرات التعالى وسوء القصد، فلماذا يزجُّ الكاتب بفكرة نهوض الجمل باعتبارها دليلاً على الأصل الاشتقاقى للكلمة الخاصة بالثورة العربية الحديثة إلا لتشويه سمعة الثورة الحديثة؟ وأما السبب الواضح الذى دفع لويس إلى هذا فهو الحطُّ من المكانة الرفيعة التى تتمتع بها الثورة المعاصرة بحيث لا تزيد شرفًا (ولا جمالاً) عن جمل يوشك أن ينهض من مناخه. وهو يقرن الثورة بالهياج والفتنة وإقامة سلطة تافهة، لا أكثر ، وأما أفضل نصيحة (والمفترض أنه لا يستطيع تقديمها إلا السيد الغربى والسيد المهذب هى "انتظر حتى تسكن هذه الثورة". ولا يستطيع المرء أن يعرف، حتى من هذا الوصف الذى يرمى إلى تحقير الثورة، أن أعدادًا لا تحصى من الناس تلتزم بها التزامًا فعالاً، وبصور أعوص من أن يفهمها 'البحث العلمى' المتهكم عند برنارد لويس. ولكن هذا اللون من الحديث الذى ينسب صفات جوهرية للشرقى هو الطبيعى عند دارسى الشرق الأوسط وواضعى السياسات الخاصة به، أى إن الحركات الثورية عند "العرب" لاتزيد أهميتها عن نهوض جمل، ولا تستحق اكتراثًا أكثر من تخاريف البلهاء، والواقع أن كل أدبيات الاستشراق المعتمدة سوف يثبت عجزها، لهذا السبب الأيديولوجى نفسه، عن تفسير المد الثورى الإيجابى فى القرن العشرين فى العالم العربى أو إعداد القراء له.

والرابطة التى يقيمها لويس بين الثورة ونهوض الجمل، وعموما بينها وبين الهياج (لا بالكفاح فى سبيل القيم) يلمح بصورة أشد صراحة مما اعتدناه فى كتابته إلى تصويره العربى فى صورة لا تزيد عن صورة كائن جنسى عُصابىّ، فكل كلمة أو عبارة يستعملها لوصف الثورة ملونة بلون جنسى، مثل الإثارة والهياج والوقوف، ولكن اللون الجنسى الذى ينسبه للعربى فى معظمه

"سيء"، ففى النهاية مادام العرب غير مُهَيَّئين حقًّا للعمل الجاد فإن الإثارة الجنسية لديهم لا تزيد شرفًا عن نهوض الجمل، وبدلاً من الثورة نرى الفتنة، وإقامة سلطة تافهة، والمزيد من الهياج، وهو بمثابة القول بأن العربى لا يمارس الجماع بل لا يستطيع إلا المداعبات الجنسية، والاستمناء، والعزل عند الجماع. وأعتقد أن هذه هى المعانى التى يوحى بها لويس، مهما تكن براءة مظهر علمه، أو مهما تبلغ درجة تهذيب حديثه، فمادام يبدى هذه الحساسية لظلال معانى الألفاظ، فلابد أنه يدرك أن كلماته هو أيضًا لها ظلال معانٍ.

ويُعتبر برنارد لويس من الحالات الجديرة بزيادة الفحص لأنه يتمتع بمكانة بارزة فى المجال السياسى 'للمؤسسة' الأنجلوأمريكية المختصة بالشرق الأوسط، ويُعتبر فيها مستشرقًا عَلاَّمة، وكل ما يكتبه ينضح "بالسلطة" التى يتمتع بها ذلك المجال. ولكن عمله على امتداد عقد ونصف على الأقل كان يتميز أساسًا بنزعة أيديولوجية عدوانية، على الرغم من محاولاته المتعددة لإخفاء ذلك بالحِذْقِ والسخرية. وأنا أشير إلى كتاباته الحديثة التى تمثل خير تمثيل موقف الأكاديمى الذى يزعم عمله أنه بحث علمى موضوعى ليبرالى وهو يقترب إلى حد كبير، فى الواقع، من موقف الداعية الذى يهاجم مادة موضوعه، ولكن ذلك لن يُدهش أى قارئ يحيط بتاريخ الاستشراق؛ وليست حالة لويس إلا أحدث فضائح "البحث العلمى" المزعوم، وأقلها تعرضًا للنقد فى الغرب.

بل لقد بلغ من حرص لويس على تنفيذ مشروعه 'لتعرية' ما يتصور أنه حقيقة العرب والإسلام والحط من شأنهما وتشويه سمعتهما أن خذلته طاقاته كباحث وكمؤرخ، فتراه مثلاً ينشر فصلاً بعنوان "ثورة الإسلام" فى كتاب عام ١٩٦٤ ثم يعيد نشر جانب كبير من المادة نفسها بعد اثنتى عشرة سنة، بعد إدخال تغييرات طفيفة عليها لتناسب مكان النشر الجديد (وهو فى هذه الحالة مجلة كومنتارى) وبعنوان جديد هو "عودة الإسلام". والتغيير فى المادة من "الثورة" إلى "العودة" تغيير إلى الأسوأ، بطبيعة الحال، وهو تغيير يقصد به لويس أن يشرح لجمهوره الأخير سبب رفض المسلمين (أو العرب) للكفّ عن المقاومة ولقبول هيمنة إسرائيل فى الشرق الأدنى.

فلننعم النظر الآن فى أسلوب تنفيذه لهذا التغيير: إنه يشير فى الدراستين إلى أحداث شغب وقعت فى القاهرة عام ١٩٤٥ احتجاجًا على الإمبريالية، ويصفها فى الحالتين بأنها مناهضة لليهود، لكنه لا يقول لنا فى أى منهما كيف كانت مناهِضةً لليهود، وإن كان يستند، فى الواقع، فى إثبات العداء لليهود إلى أدلة مادية تدهشنا بعض الشيء، ألا وهى معلومات 'استخبارية' تقول إن ''عدة كنائس كاثوليكية وأرمينية وأرثوذكسية يونانية تعرضت للهجوم عليها وإحداث أضرار بها''. انظر صياغة الصورة الأولى عام ١٩٦٤:

> فى يوم ٢ نوفمبر ١٩٤٥ دعا الزعماء السياسيون فى مصر إلى تنظيم مظاهرات بمناسبة الذكرى السنوية لإعلان بلفور، وسرعان ما تطورت هذه المظاهرات فأصبحت أحداث شغب، فهاجم المتظاهرون كنيسة كاثوليكية وأخرى أرمينية وثالثة أرثوذكسية يونانية، وأحدثوا فيها أضرارًا. أليس لنا أن نسأل ما شأن الكاثوليك والأرمن واليونانيين بإعلان بلفور؟[١٤٥].

ولننظر الآن فى الصورة التى نشرها فى مجلة كومنتارى عام ١٩٧٦:

> عندما اكتسبت الحركة القومية طابعًا شعبيًا حقيقيًا، قَلَّتْ صبغتها القومية وازدادت صبغتها الدينية - وبعبارة أخرى تضاءل طابعها العربى وتنامى طابعها الدينى، ففى لحظات الأزمات - وما أكثرها فى العقود الأخيرة - يتغلب الولاء الجماعى الغريزى على كل ما عداه. ويكفى أن نضرب لذلك بضعة أمثلة. ففى يوم ٢ نوفمبر ١٩٤٥ قامت المظاهرات فى مصر [لاحظ أنه يقول إن ''المظاهرات قامت'' فى محاولة لإبراز الولاء الغريزى، وأما فى الصورة الأولى فكان ''القادة السياسيون'' هم المسئولين عن ذلك] بمناسبة الذكرى السنوية لإصدار الحكومة البريطانية لإعلان بلفور. وخلافًا، بالتأكيد، لما قصد إليه القادة

السياسيون الذين كانوا يرعون المظاهرة، إذا بها تتطور بسرعة فتصبح أحداث شغب معادية لليهود، وإذا بالشغب المعادى لليهود يتحول إلى اضطرابات عامة تعرضت فيها عدة كنائس كاثوليكية وأرمينية ويونانية أرثوذكسية للعدوان والإصابة بأضرار [وهذا تغيير له دلالته إذ يوحى النص هنا بتعرض كنائس كثيرة، من ثلاثة مذاهب، للعدوان، وأما الصورة الأولى فينحصر الحديث فيها فى ثلاثة كنائس فقط](١٤٦).

والغرض الجدلى، لا العلمى، عند لويس هو أن يبين هنا وفى نصوص أخرى أن الإسلام عقيدة معادية للسامية لا مجرد دين. وهو لا يواجه صعوبة منطقية تذكر فى محاولة القول بأن الإسلام ظاهرة جماهيرية مخيفة وإن كانت فى الوقت نفسه "ليست ذات طابع شعبى حقيقى"، ولكن هذه المشكلة لا تعوقه طويلاً، فكما نرى فى الصورة الثانية للقصة المغرضة التى يرويها، يواصل لويس حديثه حتى يعلن أن الإسلام ظاهرة غير عقلانية تستلهم منطق 'القطيع' أو الجماهير وتسيطر على المسلمين بالانفعالات والغرائز وضروب الكراهية الخالية من الفكر. وكل ما يرمى إليه هذا 'العرض' الذى يقدمه هو تخويف قرائه، ودفعهم إلى عدم التنازل للإسلام عن سنتيمتر واحد. ويقول لويس إن الإسلام لا يتطور، مثلما لا يتطور المسلمون، فهم موجودون وحسب، وعلينا أن نَحْذَرَهُمْ بسبب جوهرهم الخالص الذى يتضمن (طبقًا لما يقوله لويس) كراهية طال عليها الأمد للمسيحيين واليهود. ويلجأ لويس فى كل ما يكتبه إلى ضبط النفس حتى لا تصدر عنه تصريحات 'ملتهبة' بصورة مباشرة، وإنما يحرص على أن يقول إن المسلمين لا يعادون السامية، بطبيعة الحال، عداء النازيين للسامية، ولكن دين المسلمين يسمح بسهولة أكبر مما ينبغى بالعداء للسامية، بل وسمح فى الواقع بهذا العداء. وينطبق ذلك على الإسلام والعنصرية والرق والشرور "الغربية" الأخرى، وأما جوهر أيديولوجيا لويس بشأن الإسلام هو أنه لا يتغير أبدًا، وقد أصبحت رسالته تنحصر الآن فى إخبار القطاعات المحافظة من جمهور القراء اليهود، وأى

شخص آخر يرغب فى الإصغاء، أن أى وصف سياسى وتاريخى وعلمى للمسلمين يجب أن يبدأ وينتهى بأن المسلمين مسلمون:

> إذ يتعذر علينا الإقرار بأن حضارة كاملة يمكن أن يكون ولاؤها الأول للدين: بل إن النظرة الليبرالية ترى أن مجرد الإيحاء بذلك جارح، وهى النظرة التى دائمًا ما تبدى استعدادها للتخفى حتى تقى الذين تعتبرهم حماتها والأوصياء عليها، وهو ما يتجلى فى العجز الحالى، على مستوى الصحافة والسياسة والبحث العلمى، عن إدراك أهمية عامل الدين فى الشئون الجارية للعالم الإسلامى، وفى اللجوء - من ثَمَّ - إلى لغة اليسار واليمين، والتقدميين والمحافظين، إلى آخر هذه المصطلحات الغربية، وأما استعمالها فى تفسير الظواهر السياسية الإسلامية فهو لا يزيد فى دقته وإيضاحه عن استخدام معلق علي لعبة الكريكيت لمصطلحات لعبة البيسبول [وقد بلغ من ولع لويس بهذا التشبيه الأخير أن اقتطفه حرفيا من جدليته عام ١٩٦٤] [١٤٧].

ويحدد لنا لويس فى كتاب لاحق المصطلحات التى يراها أدق وأنفع، وإن لم تكن أقل من المصطلحات السابقة فى طابعها ''الغربى'' (مهما يكن معنى صفة ''الغربى'') إذ يقول: يتسم المسلمون، مثل معظم غيرهم من الشعوب التى كانت مُسْتَعْمَرَةً، بعجزهم عن قول الحق أو حتى إدراك الحقيقة، إذ إنهم، حسبما يقول لويس، يدمنون الأساطير، شأنهم فى هذا شأن ''المدرسة التنقيحية المزعومة فى الولايات المتحدة، وهى التى تتطلع إلي عصر ذهبى قديم تزينه الفضيلة الأمريكية، وتنسب كل الخطايا والجرائم تقريبًا إلى المؤسسة الاجتماعية الحالية فى بلادهم''[١٤٨] ويرمى لويس بهذا اللون من الأقوال، إلى جانب كونه مغرضًا وعاريًا عن الصحة تمامًا فيما يتعلق بتاريخ المذهب 'التنقيحى'، إلى أن يضع نفسه، وهو 'المؤرخ العظيم'، فى مرتبة أعلى من مرتبة التخلف التافه التى يشغلها 'مجرد' مسلمين وتنقيحيين.

وأما بخصوص التزام الدقة، وتحقيق القاعدة التى وضعها لويس نفسه والتى تقول إن "على الباحث، مع ذلك، ألا يستسلم لنوازع تعصبه"(١٤٩) فالواقع أن لويس يبدى التعجرف والاستخفاف بنفسه وقضيته، فهو على استعداد، مثلاً، لترديد الحجة العربية ضد الصهيونية (مستخدمًا اللغة "السائدة" بين الوطنيين العرب) دون أن يذكر - فى أى شيء مما كتب - أنه قد وقع غزو صهيونى لفلسطين واستعمار استيطانى لها رغم أنف السكان العرب وضد إرادتهم. ولا ينكر ذلك أى إسرائيلى، ولكن لويس، المؤرخ المستشرق، يغفله وحسب، وهو لا يتردد فى أن يشير إلى غياب الديموقراطية فى الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل، دون أن يشير إشارة واحدة إلى 'قوانين الطوارئ الدفاعية' التى تستخدمها إسرائيل فى حكم العرب، بل ولا يشير إطلاقًا إلى ما يتعرض له العرب فى إسرائيل من "اعتقالات وقائية" ولا إلى عشرات المستوطنات غير الشرعية التى أقيمت فى الضفة الغربية وفى غزة، ولا إلى إهدار حقوق الإنسان للعرب، وعلى رأسها حق العودة إلى فلسطين. وبدلاً من هذا يتيح لويس لنفسه حرية الباحث فيقول إن "الإمبريالية والصهيونية [فيما يتعلق بالعرب] كانتا مألوفتين بإسميهما القديمين وهما المسيحيون واليهود"(١٥٠) وهو يستشهد بأقوال ت. أ. لورنس فيما يتعلق "بالساميين" حتى يدعم القضية التى يبنيها ضد الإسلام، ولا يناقش الصهيونية إطلاقًا بموازاة الإسلام (كأنما كانت الصهيونية حركة فرنسية لا حركة دينية) وهو يحاول فى كل ما يكتب أن يثبت أن أى ثورة فى أى مكان لا تزيد فى أحسن حالاتها عن كونها شكلاً من أشكال "التطلع إلى زمن الخير المطلق من زاوية علمانية".

وقد يقل استنكارنا لهذا الضرب من بناء الحجج إذا اقتصرنا على اعتباره دعاية سياسية - وهو كذلك بطبيعة الحال - لولا ما يصحبه من المواعظ عما يتصف به المؤرخ الحقيقى من موضوعية وإنصاف ونزاهة، والمعنى المضمر دائمًا هو أن المسلمين والعرب يعجزون عن الموضوعية، وأما المستشرقون الذين يكتبون عن المسلمين والعرب، مثل لويس ، فهم موضوعيون، تعريفًا، وتعليمًا، ولمجرد كونهم غربيين. وهذه هى ذروة الاستشراق فى التحجر

المذهبى الذى لا يقف عند حدود الحط من مادة موضوعه بل يتجاوزها إلى كفِّ بصر ممارسيه. ولكن دعونا نسمع أخيرًا ما يقوله لويس عن أسلوب السلوك الأمثل للمؤرخ، ولنا أن نتساءل إن كان التعصب الذى يهاجمه مقصورًا على الشرقيين دون غيرهم:

> لاشك فى احتمال تأثر موضوع البحث بنوازع الولاء [عند المؤرخ] ولكن هذه النوازع لا ينبغى أن تؤثر فى معالجته له. فإذا وجد فى أثناء بحوثه أن الجماعة التى يحس بانتمائه إليها على صواب دائمًا، وأن الجماعات الأخرى المتنازعة معها مخطئة دائمًا، **فالأفضل له أن يتشكك فى النتائج التى انتهى إليها، وأن يعيد فحص الفرضية التى انتقى على أساسها أدلته وفسر هذه الأدلة، فليس من طبيعة الجماعات البشرية [ولنفترض أنها تضمن جماعة المستشرقين كذلك] أن تكون على صواب دائمًا.**
>
> **وعلى المؤرخ، أخيرًا، أن يكون منصفًا وأمينًا فى تقديم قصته، ولا يعنى هذا أن عليه أن يقتصر على السرد المجرد للحقائق المؤكدة بلا جدال، بل إن على المؤرخ فى العديد من مراحل عمله أن يضع الفرضيات ويصدر الأحكام، ولكن المهم هو أن يفعل ذلك واعيًا وبصراحة، فيستعرض الأدلة التى تؤيد نتائجه والأدلة التى تعارضها، ويفحص شتى التفسيرات الممكنة، وينص صراحة على ما قرره وكيف ولماذا انتهى إلى ذلك القرار**(١٥١).

وسوف تبحث عبثًا عن الوعى والإنصاف والصراحة فى الأحكام التى يصدرها لويس عن الإسلام، بسبب الأسلوب الذى يتبعه فى معالجته، فهو يفضل أن يعمل، كما رأينا، عن طريق الإيحاء والتلميح، ومع ذلك فقد نشعر أنه غير واع بما يفعله (ربما باستثناء الشئون "السياسية"، مثل مناصرته للصهيونية وعدائه للقومية العربية، ونبرته العالية فى محاور الحرب الباردة) إذ

إنه من المؤكد أن يقول إن تاريخ الاستشراق كله، وهو الذى انتفع به لويس، قد أحال تلك التلميحات والفرضيات إلى حقائق قاطعة أو لا جدال فيها.

وربما كانت أغرب هذه " الحقائق" الأساسية القاطعة وأعجبها (فمن العسير أن نتصور إمكان نسبتها إلى أى لغة أخرى) القول بأن اللغة العربية - من حيث كونها لغة - أيديولوجيةٌ خطرة. وأما الشاهد المأثور المعاصر على هذه النظرة إلى العربية فهو مقال أ. شوبى وعنوانه "تأثير اللغة العربية فى سيكلوجية العرب"(١٥٢) ويوصف المؤلف بأنه "متخصص فى علم النفس وأنه درس علم النفس الإكلينيكى والاجتماعى"، ونحن نفترض أن السبب الرئيسى لشيوع آرائه وذيوعها هو أنه عربى (وهى حقيقة تُدينه فى الواقع). والحجة التى يطرحها ساذجة بصورة يُرثى لها، ربما لأنه لا يعرف ما اللغة وكيف تعمل. ومع ذلك فإن العناوين الفرعية لمقاله تفصح عن جانب كبير مما يقول، فالعربية تتصف فى نظره "بالغموض العام فى الفكر"، و"المبالغة فى توكيد العلامات اللغوية"، و"المبالغة فى التأكيد وفى القول". ويستشهد الكثيرون بأقوال الشوبى باعتباره من الثقات، لأنه يوحى بذلك فى كلامه، ولأن العربى الذى يفترضُ وجودَه عربىٌّ أبكم لكنه، فى الوقت نفسه، مالكٌ لزمام الألفاظ ويتلاعب بها دون أن ينزع إلى الجد كثيرًا أو يحاولَ تحقيق غرضٍ ما. وصفة البكَمِ تمثل جانبًا مهما مما يتحدث الشوبى عنه، إذ إنه لا يستشهد فى مقاله كله بشاهد واحد من الأدب العربى الذى يعتز به العربى أشد اعتزاز. أين إذن تأثير العربية فى العقل العربى؟ إنه مقصور على العالم الأسطورى الذى خلقه الاستشراق للعربى، وهو الذى يزعم أن صفة العربى مرادفة للبكَم المصحوب بالمبالغة فى الكلام دونما معنى، أو الفقر المصحوب بالإسراف، وأما إمكان التوصل إلى مثل هذه النتيجة بوسائل فقه اللغة فيشهد على النهاية المحزنة التى انتهت إليها تقاليد فقه اللغة التى كانت عميقة ومُرَكَّبة، والتى لا يمثلها اليوم إلا قلة نادرة من الأفراد. وما اعتماد مستشرق اليوم على «فقه اللغة» إلا آخرُ مظاهرِ ضعفِ مبحثٍ علميٍّ تحول تحولاً كاملاً إلى خبرة أيديولوجية فى مجال العلوم الاجتماعية.

وتقوم لغة الاستشراق بالدور المسيطر فى كل شىء ناقشته، فهى تجمع بين الأضداد بحيث يبدو ذلك أمرًا ''طبيعيًّا''، وتقدم أنماطًا بشرية بمصطلحات ومنهجيات علمية، وتنسب الحقيقة والمرجعية إلى أشياء (أى كلمات أخرى) من ابتكارها. ونحن نعتبر اللغة الأسطورية 'خطابًا' بمعنى أنها لا يمكن إلا أن تتصف بالمنهجية، ولا يستطيع أحد فى الواقع أن ينشىء 'الخطاب' الذى يريده أو أن يقول ما يقول فى إطاره دون أن ينتمى أولاً إلى الأيديولوجيا والمؤسسات التى تضمن وجوده، وقد يكون هذا الانتماء عن غير وعى فى بعض الحالات، لكنه انتماء غير طوعى على كل حال. وهذه المؤسسات دائمًا ما تكون مؤسسات مجتمع متقدم يتناول مجتمعًا أقل تقدما، أو مؤسسات ثقافة قوية تلاقى ثقافة ضعيفة. والسمة الأساسية 'للخطاب' الأسطورى هى أنه يخفى مصادره وأصوله، مثلما يخفى مصادر ما يصفه وأصوله. وهو يقدم ''العرب'' فى صورة الأنماط الثابتة المجردة تقريبًا لا باعتبارهم كائنات تتمتع بإمكانات تمر بمرحلة التحقيق ولا باعتبارهم تاريخًا يتشكل ويتكون. والقيمة المبالغ فيها التى تنسب إلى اللغة العربية، من حيث كونها لغة، تسمح للمستشرق بأن يجعل اللغة مرادفة للعقل وللمجتمع وللتاريخ وللثقافة. فالمستشرق لا يرى أن الشرق يتكلم لغته ويفصح بها، بل أن اللغة هى التى تفصح عنه.

4 – **الشرقيون الشرقيّون الشرقيون**: إن النتائج الخطيرة المترتبة على مذهب الخرافات الأيديولوچية الذى أطْلَقْتُ عليه اسم الاستشراق لا ترجع فحسب إلى عيوبه الفكرية، فلقد أصبحت للولايات المتحدة استثمارات كبرى فى الشرق الأوسط، أكبر من استثماراتها فى أى منطقة أخرى على ظهر الأرض، وخبراء الشرق الأوسط الذين يُسْدُون المشورة إلى راسمى السياسات قد تشربوا روح الاستشراق دون استثناء تقريبًا. ولكن معظم هذا الاستثمار مبنى على أسس من الرمال، وهى الاستعارة المناسبة لهذه المنطقة، إذ إن هؤلاء الخبراء يغذون السياسات بالمجردات التى يسهل تسويقها مثل النُّخَب السياسية، والتحديث، والاستقرار، ومعظمها لا يزيد عن أنماط ثابتة قديمة

من صنع الاستشراق، وإن كانت اليوم تكتسى رداء الرطانة السياسية، ومعظمها لا يصلح على الإطلاق لوصف ما حدث أخيرًا فى لبنان أو قبل ذلك فى المقاومة الفلسطينية الشعبية لإسرائيل. والمستشرق اليوم يحاول أن يرى الشرق باعتباره صورة مقلدة للغرب، ويفترض، مثلما يقول برنارد لويس، أن الشرق لن ينجح فى تحسين أحواله إلا إذا أصبحت نزعته القومية "على استعداد للتصالح مع الغرب"(١٥٣) . وأما إذا حدث وقام العرب أو المسلمون أو العالم الثالث والعالم الرابع بسلوك سبل غير متوقعة، رغم كل شيء، فلن ندهش إذا سمعنا مستشرقًا يقول لنا إن هذا يشهد على عناد الشرقيين واستحالة إصلاحهم، ويثبت من ثَم أنهم ليسوا أهلاً للثقة.

ونحن لا نستطيع تفسير جوانب الفشل المنهجى للاستشراق بأن نقول إن الشرق الحقيقى يختلف عن الصور التى يرسمها المستشرق له، ولا بأن نقول إنه مادام المستشرقون غربيين فى معظمهم، فلا يمكن أن نتوقع منهم أن يدركوا حقيقة الشرق الباطنة. فكل من هذين الافتراضين فاسد. ولا تتمثل أطروحة هذا الكتاب فى القول بوجود شيء يسمى الشرق الحقيقى أو الصادق (الإسلام أو العرب أو ما شئت) ولا تتمثل أيضًا فى الزعم بتفضيل منظور "داخلى" على منظور "خارجى"، إذا استعرنا التمييز المفيد الذى وضعه روبرت ك. ميرتون(١٥٤). بل لقد حاولت، على العكس من ذلك، أن أقيم الحجة فى هذا الكتاب على أن مفهوم "الشرق" نفسه مفهوم مختلق، وأن الفكرة التى تقول بوجود مساحات جغرافية، يسكنها بشر أصليون "يختلفون" اختلافًا جذريا عن غيرهم ويمكن تحديد هويتهم على أساس الدين أو الثقافة أو الجوهر العنصرى المناسب لذلك المكان الجغرافى فكرة مُختَلَفٌ عليها إلى حد كبير، وأنا لا أومن قطعًا بالافتراض القاصر الذى يقول إنه لا يستطيع الكتابة عن السود إلا أسود، ولا عن المسلمين إلا مسلم وهلم جرًّا.

ومع ذلك فإن الاستشراق، رغم أوجه الفشل المذكورة، ورطانته المؤسفة، ونزعته العنصرية التى لا تكاد تخفى، وجهازه الفكرى الهزيل، يزدهر اليوم بالأشكال التى حاولت وصفها، بل إنى أرى ما يدعو إلى

الانزعاج فى انتشــار تأثيره إلى ''الشرق'' نفســه، إذ تحفل صفــحات الكتب والمجــلات المنشورة بالعــربية (وبــلا شك باليابانيــة وشتــى اللهجــات الهندية وغيرها من اللغات الشــرقية) بتحليلات من الدرجة الثانية يكتــبها العرب عن ''العقل العربى'' وعن ''الإسلام''، وغير ذلك من أقوال فى عداد الأساطير، كمــا انتشر الاســتشــراق أيضًا فى الولايات المتحــدة بعد أن أضــافت الأموال والموارد العربية بُعْــدًا جديدًا يتمثل فى الجاذبيــة الكبيرة ''للاهتمام'' التقليدى بالشرق ذى الأهمــية الاســتراتيجــية. والواقع هو أن الإمبــريالية الجــديدة قد نجحت فى تكييف الاستشراق واستيــعابه، إذ أصبحت نماذجه الفكرية الحاكمة لاتتعارض، بل وتؤكد المخطط الإمبريالى المستمر للهيمنة على آسيا.

ويحق لنا أن نعتبر أن التكيف بين الطبقة المثـقفة وبين الإمبريالية الجديدة يُعد انتــصارًا من انتصــارات الاستشــراق الخاصة، فى تــلك البقعــة من بقاع الشرق التى أستطيع أن أتحدث عنها بشىء من المعرفة المباشرة. فالعالم العربى اليوم تابع فكرىٌّ وسياسىٌّ وثقافىٌّ يدور فى فلك الولايات المتحدة، وليس هذا فى ذاته ظاهرة يؤسف لهــا، لكن مــا يؤسف له هو شكل عــلاقة التــبعــية المذكورة. انظر أولاً إلى الجــامعات فى العالــم العربى التى تدار بصفة عــامة وفقًا لنسق موروث من دولة اســتعمارية سابقة أو فــرضته تلك الدولة بصورة مباشــرة. ولقد تغيرت الظروف حتى أصــبحت المحتويات الفعليــة للمقررات الدراسة غــريبة غرابــة تكاد تكون شائهة، فــالقاعات تــغص بمئات الطلاب، والمعلمون لم يتلقوا التدريب الجيد، ويعملون أكثر مما ينبغى ويتقاضون رواتب أقل مما ينبــغى، كمــا يحدث أن يُعَيَّــنَ أَحَدُهم فى منصب جــامعى لأســباب سيــاسية، هذا إلى جانب الافــتقار شبــه التام إلى البحــوث العلمية المتقــدمة والتجهــيزات اللازمة لها، وأهم من ذلك كله الافتقــار إلى مكتبة ' محترمة' واحدة فى المنطقة العربية كلها. وإذا كانت بريطانيا وفرنسا قد سيطرتا يومًا ما على الآفــاق الفكرية للشرق بفــضل علو كــعبــهمــا وثرائهمــا، فلقد غــدت الولايات المتــحــدة تشــغل هذا المكان، والنتــيــجة هــى أن القلة من الطلاب الواعــدين الذين يستطيــعون النجــاح من خلال الــنظام التعليــمى فى بلادهم

يُحفزون على القدوم إلى الولايات المتحدة لمواصلة دراساتهم العليا، وإذا كان من الصحيح دون شك أن بعض طلاب العالم العربى لايزالون يقصدون أوروبا للدراسة، فإن الأغلبية تأتى للولايات المتحدة، ويصدق هذا على طلاب البلدان التى توصف بالراديكالية مثلما يصدق على البلدان المحافظة مثل المملكة العربية السعودية والكويت. أضف إلى هذا أن نظام الرعاية فى الدراسة والنشاط التجارى والبحث العلمى قد أتاح للولايات المتحدة أن تمسك بزمام الأمور وتتمتع بسيطرة شبه كاملة، إذ يسود الاعتقاد بأن 'المصدر' هو الولايات المتحدة مهما ابتعدت فى الواقع عن أن تكون 'المصدر' الحقيقى.

وقد ساهم عاملان فى جعل هذه الحال تمثل انتصاراً أوضح للاستشراق، فإذا استطعنا إصدار أحكام عامة شاملة قلنا إن التيارات البارزة للثقافة المعاصرة فى الشرق الأدنى تسترشد بالنماذج الأوروبية والأمريكية. وعندما قال طه حسين عن الثقافة العربية الحديثة عام ١٩٣٦ إنها أوروبية لا شرقية، كان يسجل هوية الصفوة أو النخبة المصرية المثقفة التى كان هو من أفرادها البارزين ويصدق ذلك نفسه على النخبة الثقافية العربية اليوم، وإن كان التيار العارم للأفكار المناهضة للإمبريالية فى العالم الثالث الذى ساد المنطقة منذ الخمسينيات قد خفف من الطابع الغربى للثقافة السائدة. وبالإضافة إلى ذلك فإن العالم العربى والإسلامى لا يزال يمثل قوة من الدرجة الثانية من حيث إنتاج الثقافة والمعرفة والبحث العلمى. وعلينا هنا أن نتسلح بالواقعية الكاملة فى وصف الأوضاع الناجمة، إذ لا يملك باحث عربى أو إسلامى أن يتجاهل ما يُنشَرُ فى الدوريات العلمية ولا ما يحدث فى المعاهد والجامعات فى الولايات المتحدة وأوروبا، والعكس ليس صحيحًا. فعلى سبيل المثال، لا توجد دورية علمية كبرى للدراسات العربية تنشر فى العالم العربى اليوم، كما لا توجد مؤسسة تعليمية عربية قادرة على تحدى جامعات مثل أوكسفورد وهارفارد وجامعة كاليفورنيا فى لوس أنجيليس فى دراسة العالم العربى، وتقل قدرة المؤسسات التعليمية العربية على ذلك فى مجال الدراسات غير الشرقية. والنتيجة المتوقعة لهذا كله هى أن الطلاب الشرقيين (والأساتذة الشرقيين) لا

يزالون يريدون أن يأتوا ليتعلموا من المستشرقين الأمريكيين، حتى يعودوا ليكرروا على مستمعيهم المحليين نفس القوالب الفكرية واللفظية التى وَصَفْتُها بأنها عقائد استشراقية جامدة. ومثل هذا النظام من التكاثر أو الاستنساخ يدفع الباحث الشرقى حتمًا إلى استخدام تعليمه الأمريكى فى الإحساس بالتفوق على أبناء وطنه بسبب قدرته على "الإحاطة" بالنظام الاستشراقى وتطبيقه، لكنه يظل مجرد "مصدر معلومات وطنى" فى علاقاته برؤسائه من المستشرقين الأوروبيين أو الأمريكيين. والواقع أن دوره فى الغرب سوف يقتصر على ذلك إذا أسعده الحظ بالمكوث فى الغرب بعد تعليمه العالى. والمعروف أن معظم المناهج الدراسية الأولية فى اللغات الشرقية يقوم بتدريسها هؤلاء " الشرقيون" فى جامعات الولايات المتحدة اليوم، ولكن السلطة فى هذا النظام (فى الجامعات والمؤسسات وما شابهها) تكاد تكون محصورة فى أيدى غير الشرقيين، وإن كانت أعداد غير الشرقيين من الأساتذة المقيمين لا تزيد بصورة صارخة عن أعداد نظرائهم الشرقيين.

وأمامنا شتى أنواع الدلائل الأخرى التى تبين كيف يتسنى الحفاظ على الهيمنة الثقافية، وهو الذى يساهم فيه قبول الشرقيين له والضغط الاقتصادى المباشر والفظ من جانب الولايات المتحدة. فمما يلفت الانتباه مثلا أن عشرات المنظمات قد تخصصت فى الولايات المتحدة فى دراسة الشرق العربى والإسلامى ولم تتخصَّص منظمة واحدة فى الشرق نفسه فى دراسة الولايات المتحدة، الدولة التى تتمتع بأقوى نفوذ اقتصادى وسياسى فى المنطقة، والأدهى من ذلك أننا لا نكاد نجد معهدًا واحدًا فى الشرق، ولو تواضع مستواه، يتخصص فى دراسة الشرق. ولكن هذا كله يتضاءل فى ظنى أمام العامل الثانى الذى يساهم فى انتصار الاستشراق ألا وهو النزعة الاستهلاكية فى الشرق. فلقد ارتبط العالم العربى والإسلامى بصفة عامة بنظام السوق الغربى، ولا يحتاج أحد إلى من يُذَكِّره بأن النفط، أعظم موارد المنطقة، يستوعبه الاقتصاد الأمريكى استيعابًا تامًا، ولا أعنى بذلك فقط أن النظام الاقتصادى الأمريكى يتحكم فى شركات النفط الكبرى بل أعنى أيضًا أن

عائدات النفط العربى - ناهيك بالتسويق والبحوث وإدارة الصناعة - تتخذ الولايات المتحدة مقرًا لها، وهو الذى أدى فعليًا إلى أن أصبح العرب - أصحاب الثروة النفطية - من كبار المستهلكين للصادرات الأمريكية، ويصدق هذا على دول الخليج العربى مثلما يصدق على ليبيا والعراق والجزائر، والأخيرة من الدول الراديكالية. وما أرمى إليه هو أن هذه العلاقة علاقة من جانب واحد، ونرى فيها أن الولايات المتحدة مستهلكٌ انتقائىٌّ لمنتجات بالغة القلة (النفط والأيدى العاملة الرخيصة أساسًا) وأن العرب مستهلكون بالغو التنوع لشتى ضروب المنتجات الأمريكية، المادية والأيديولوجية.

وقد كانت لذلك عواقبه الكثيرة، إذ ساد توحيد الأذواق على نطاق هائل فى المنطقة، ولا تقتصر رموزه على الترانزستور وسراويل البلوچينز والكوكاكولا بل تتجاوز ذلك إلى الصور الثقافية للشرق التى تقدمها أجهزة الإعلام الجماهيرية الأمريكية و'تستهلكها' دون تفكير جماهير التليفزيون فى المنطقة. ومفارقة العربى الذى يعتبر نفسه "عربيًّا" بالصورة التى تقدمها هوليود ليست سوى أبسط النتائج التى أشير إليها، فمن النتائج الأخرى لنجاح اقتصاد السوق الغربى وتوجهه الاستهلاكى فى إنتاج طبقة (يزداد إنتاجها بمعدل سريع) من المتعلمين الذين يتجه تكوينهم الفكرى إلى إشباع احتياجات السوق. فالتركيز الشديد على الهندسة وإدارة الأعمال والاقتصاد لايكاد يحتاج إلى إيضاح، ولكن طبقة المثقفين نفسها تساعد ما ترى أنه التيارات الأساسية التى تتعرض للقمع فى الغرب، فقد وجدت أن الدور الموصوفَ لها، بل والمُعَدَّ لها، هو دور " التحديث"، وهو ما يعنى إضفاء الشرعية والسلطة على الأفكار الخاصة بالتحديث والتقدم والثقافة التى تتلقاها من الولايات المتحدة فى معظمها ولدينا أدلة باهرة على ذلك فى العلوم الاجتماعية، بل - وهو ما يثير الدهشة - بين المثقفين الراديكاليين الذين اقتبسوا نظرتهم الماركسية كلها من نظرة ماركس التى تصور العالم الثالث فى صورة موحدة متجانسة، على نحو ما سبقت لى مناقشته فى هذا الكتاب. وهكذا فإذا كانت الحالة العامة تدل على قبول فكرى للصور والعقائد التى

وضعـها الاسـتشـراق، فإن هـذا الاتجاه يلقى التـدعيم الشـديد من التبـادل الاقـتصـادى والسيـاسى والاجتـمـاعى، وهكذا، وبإيجاز، نرى أن الشـرق الحديث يساهم في صبغ نفسه بصبغة 'الشرق' الاستشراقية.

لكن دعونا نتساءل فى الختام: هل من بديل عن الاستشراق؟ هل يقتصر هذا الكتاب على إقامـة الحجة ضد شىء ما لا من أجل شىء إيجابى؟ لقد تحدثت فى مواقع مـتفرقة من هذا الكتـاب عن نقاط انطلاق جديدة "للتحرر من الاستعمار" فيما يسمى بدراسـات المناطق - مثل العمل الذى أنجزه أنور عبـد الملك، والدراسات التى نشرها أعـضاء مجمـوعة "هَلْ" عن دراسات الشرق الأوسط، والتحليلات والمقترحات التجديدية التى قدمها شتى الباحثين فى أوروبا وفى الولايات المتحـدة وفى الشرق الأدنى[١٥٥] - لكننى لم أحاول إلا أن أذكرها أو أشير إليها فى عَجَلَة. إذ إن مشروعى هو وصف نظام فكرى خاص لا أن آتى، على الإطلاق، بنظام جـديد يحل محله. أضف إلى ذلك أننى أحـاول أن أطرح مجـموعـة كاملة من الأسـئلة المتصلة بالموضـوع وهو مناقشة مشكلات الخبرة الإنسانية: كيف يقدم المرء صوراً تمثل ثقافات أخرى؟ ما معنـى ثقافة أخرى؟ وهل فكرة وجود ثقافـة (أو جنس بشرى أو دين أو حضارة) مـتميزة فكرة مفيـدة، أم تراها تختلط فى جميع الأحوال إمـا بتهنئة الذات (عندما يناقش المرء ثقافته الخاصـة) وإما بالعداء والتعدى (عندما يناقش المرء ثقافة "الآخر")؟ وهل تُعتبر الاختلافات الثقافية والدينية والعنصرية أهم من الفئات الاقتصادية الاجتماعية أو الفئات السياسية التاريخية؟ كيف تكتسب الأفكار السلطة، وكـيف تـتمكن من أن تصـبح أفكارًا " سوية" وترقى إلى منزلة الحقائق "الطبيعية"؟ ما دور المثقف؟ هل ينحصر دوره فى إثبات صحة الثقافة والدولة التى ينتمى إليها؟ ما مدى الأهمية التى يجب أن يوليها للوعى النقدى المستقل، أى للوعى النقدى المعارض؟

أرجو أن تكون بعض إجـاباتى على هذه الأسئلة مضـمرة فيمـا سبق لى قـوله، وربما استطعت أن أزيـد قليلاً من الإفـصاح عنـها هنا. سـبق لى فى وصفى لطابع الاستشراق أن قلت إنه يثير الشكوك ليس فقط فى إمكان إجراء

بحوث علمـية بريئة من السـياسة بل أيضًـا فى حكمة وجود عـلاقة أوثق مما ينبغـى بين الباحث والدولة. وأعتـقد أنه من الواضح أيضًـا أن الظروف التى تجعل الاستشراق نمطًا فكريًّا ذا قدرة دائمة على الإقناع سـوف تستمر، وهو أمر يدعـو إلى الانقباض بصـفة عامة. ومع ذلـك فإننى أتوقع، وعلى أسس عقـلانية، عدم استـمرار ما يدعـو إلى أن يظل الاستشـراق دائمًا بمنجى من الطعن فيه فكريا وأيديولوجيا وسياسيًّا، على نحو ما شهدناه حتى الآن.

ولم أكن لأكتب مـثل هذا الكتاب لو لم أكن أومن أيضًا بوجـود بحوث علمية لا تـتسم بما تتسم به البحـوث التى رَكَّزْتُ عليها فى عـرضى من فساد أو، على الأقل، من عَمىً عن الحـقيقـة الإنسانية، إذ يوجـد اليوم كثـير من البـاحـثين الأفراد الذين يعملون فـى بعض المجالات مثل التـاريخ الإسلامى، والدين الإسلامى، والحضـارة الإسلامية، وعلم الاجتماع والأنثـروبولوجيا، والذين يتمـيز إنتاجهم العلمى بقـيمته العـميقة. ولا تبدأ المتـاعب إلا عندما تزحف التقاليد 'المهنية' للاستشراق فتستولى على الباحث غير اليقظ، والذى لا يأخذ وَعْـيُهُ الفـردى فى البحث العلمى حَـذَرَهُ من الأفكار التقليـدية التى يتوارثها أبناء المهنة بسهولة من أسـلافهم. وهكذا فالأرجح أن ينجز الأبحاثَ الجـيدةَ البـاحثـونَ الذين يدينون بالولاء لمبـحث علمى ذى حـدود فكرية لا ''لمجالٍ'' مثل الاستشراق حـدودُه هى الأصول المرعية فى 'المهنة' أو التقاليد الإمبـريالية أو الحدود الجغـرافية. ومن الأمثـلة الحديثة الممتـازة تلك الدراسة الأنثروبولوچية التى قدمهـا كليفورد جيرتز، فاهتمامه بالإسـلام يتميز بدرجة كـبيـرة من الاسـتقـلال والطابع العـملى، وهو ما يمكـنه من استلهـام روح المجتمـعات والمشكلات المحددة التى يدرسهـا، بدلاً من الارتكان إلى طقوس الاستشراق وتصوراته المسبقة وعقائده الراسخة.

ونرى، من ناحية أخـرى، أن البـاحثين والنقاد الذين تلـقوا دراساتهم فى إطار المباحث الاستشراقـية التقليدية يستطيعون بسهـولة أن يتحرروا من القيود الأيديولوجـية القديمة. والدراسـة التى تلقاهـا چاك بيرك ومكسـيم رودنسون تعتبـر من أشد الدراسات التى نعرفها صـرامة، ولكن بحوثهما تمتـاز بحيوية

خاصة حتى حين يدرسان المشكلات التقليدية، بسبب الوعى الذاتى المنهجى لدى كل منهما، فإذا كان الاستشراق على مر التاريخ يتميز بالزهو المبالغ فيه بنفسه، والانعزال الشديد، والثقة الزائدة - المستمدة من المنطقية الوضعية - بأساليب عمله ومنطلقاته، فإن أحد وسائل انفتاح الباحث على ما يدرسه فى الشرق أو عن الشرق هو أن يقوم بفحص منهجه الخاص فحصًا نقديًّا. وهذا هو ما يميز بيرك وردونسون، كل بأسلوبه الخاص. ونحن نجد فى عمل كل منهما، أولاً، حساسية مباشرة للمادة التى يواجهانها، وبعدها يأتى الفحص الذاتى المتواصل للمنهجية والتطبيق، والمحاولة الدائمة لإخضاع عملهما للمادة لا لتصور عقائدى مسبق. ويتميز كل من بيرك وردونسون، شأنهما فى ذلك شأن عبد الملك وروجر أووين، بإدراك أن أفضل سبيل إلى دراسة الإنسان والمجتمع - شرقيًّا كان أم غير شرقى - هو المجال الواسع لجميع العلوم الإنسانية، ومن ثم فإن هؤلاء الباحثين قراء ناقدون ودارسون لما يجرى فى المجالات الأخرى. وهكذا فإن انتباه بيرك إلى المكتشفات الحديثة فى الأنثروبولوچيا البنيوية، واهتمام ردونسون بعلم الاجتماع والنظرية السياسية، وإلمام أووين بالتاريخ الاقتصادى، كلها تعتبر 'تصويبات' مفيدة، استُعيرت من العلوم الإنسانية المعاصرة لتطبيقها فى دراسة ما يسمى بالمشكلات الشرقية.

غير أنه لا سبيل إلى تجنب الواقع الذى يقول إننا، حتى لو تغاضينا عن التفرقة الاستشراقية بينهم ''هم'' وبيننا ''نحن''، نجد أن سلسلة ذات قوة ونفوذ من الحقائق السياسية، والتى تعتبر أيديولوجية آخر الأمر، تغذو البحث العلمى اليوم. أى إن أحدًا لا يملك تجنب ضروب أخرى من التفرقة، إن لم تكن بين الشرق والغرب، فبين الشمال وبين الجنوب، أو بين الأغنياء وبين الفقراء، أو بين الإمبرياليين وبين مناهضى الامبريالية، أو بين الأجناس البيضاء وبين الأجناس الملونة، ولا نستطيع الالتفاف حولها جميعًا متظاهرين بأنها غير موجودة، بل على العكس من ذلك نجد أن الاستشراق المعاصر يعلمنا الكثير عن التزييف الفكرى الكامن فى الخداع بشأن هذه القضية، إذ

يؤدى ذلك إلى تعميق التقسيمات وجعلها خبيثة ودائمة معًا. ومع ذلك فما أسرع ما يمكن أن يتدهور البحث العلمى "التقدمى" القائم على جدلية صريحة ونظرة عقلية صائبة، فيصبح بمثابة غفوة من غفوات الجمود المذهبى، وهو احتمال لا تُرجى منه فائدة علمية هو الآخر.

وأما تصورى الخاص للمشكلة فتفصح عنه أنواع الأسئلة التى طَرَحْتُها آنفًا، فلقد اكتسبنا من الفكر الحديث والخبرة الحديثة الحساسية لما يعنيه تقديم صورة تمثل شيئًا ما، ودراسة الآخر، والتفكير العنصرى، والقبول دون تفكير ودون انتقاد للسلطة وللأفكار 'المعتمدة'، والدور السياسى الاجتماعى الذى ينهض به المثقفون، والقيمة الكبرى للوعى النقدى القائم على الشك. وربما لو تذكرنا أن دراسة الخبرة الإنسانية عادة ما تكون لها عواقب أخلاقية، ناهيك بالعواقب السياسية، بأفضل معنى لهذه الكلمات أو أسوئه، فسوف نكُفُّ عن اللامبالاة فى البحث العلمى. وهل ثَمَّ معيارٌ للباحث العلمى يَفْضُلُ الحرية الإنسانية والمعرفة؟ وربما يكون علينا أن نتذكر أيضًا أن دراسة الإنسان فى المجتمع دراسة تقوم على وقائع تاريخ البشر وخبراتهم، لا على تجريدات الأساتذة أو على القوانين الغامضة أو على النظم التعسفية. والمشكلة إذن هى تطويع الدراسة وفقًا للخبرة، بحيث يتحدد شكل الدراسة فى ضوء الخبرة بصورة ما، وعندها تستطيع الدراسة إيضاح الخبرة وربما تغييرها أيضًا والواجب أن نتجنب، مهما يكن الثمن، إضفاء صورة شرقية مسبقة على الشرق فى كل خطوة نخطوها، وسوف يترتب على هذا قطعًا تنقيح المعرفة والتقليل من غرور الباحث. ولو غابت صورة "الشرق" المسبقة لجاء من الباحثين والنقاد والمفكرين والبشر من لايولون لضروب التمييز العنصرى والعرقى والقومى الأهمية التى يولونها للجهد المشترك فى سبيل تعزيز التواصل والترابط البشرى.

إننى أومن إيمانًا قاطعًا - على نحو ما حاولت إيضاحه فى أعمالى الأخرى - بأن المنجزات الجارية اليوم فى العلوم الإنسانية تكفى لتزويد الباحث المعاصر بالأفكار والمناهج والنظرات الثاقبة القادرة على إقصاء الأنماط

العنصرية والأيديولوجية والإمبريالية، وهى الأنماط الثابتة التى أنشأها الاستشراق أثناء صعود نجمه وسطوعه على مر التاريخ. وأنا أرى أن فشل الاستشراق فشل إنسانى بقدر ما هو فشل فكرى، إذا إنه حين دُفع دفعًا إلى اتخاذ موقع معارضة لا يمكن اختزاله إزاء منطقة من مناطق العالم يعتبرها أجنبية غريبة عنه، قد عجز عن التعاطف أو التوحد مع الخبرة البشرية بل وعجز عن إدراك أنها خبرة بشرية. ومن الممكن الآن تحدّى السيطرة العالمية للاستشراق وكل ما يرمز له، إذا استطعنا أن نستفيد استفادةً صحيحة مما شهده القرن العشرون بوجه عام من ارتفاع مستوى الوعى السياسى والتاريخى لعدد كبير من شعوب العالم. وإذا كتب لهذا الكتاب أن يعود بفائدة ما فى المستقبل، فسوف تنحصر هذه الفائدة فى كونه مساهمة متواضعة فى ذلك التحدى، وفى كونه تحذيرًا يقول: ما أسهل إنشاء بعض النظم الفكرية مثل الاستشراق وضروب 'خطاب' السلطة والخرافات الأيديولوجية - وهى أصفاد يصنعها العقل - وما أسهل تطبيقها والحفاظ عليها. وأرجو، قبل كل شىء، أن أكون قد أوضحت لقارئى أن الرد على الاستشراق ليس "الاستغراب"، ولن يجد من كان "شرقيًّا" يومًا ما أى تسرية فى القول بأنه ما دام شرقيًّا هو نفسه فمن المحتمل، بل من الأرجح، أن يدرس "شرقيين" جُدُدًا - أو "غربيين" - من ابتكاره الخاص. وإذا كان لمعرفة الاستشراق أى معنى، فإنه يكمن فى كونه تذكيرًا بالتدهور المُغْوِى للمعرفة، أية معرفة، فى أى مكان، وفى أى زمان. وربما يصدق هذا على العصر الحاضر أكثر مما يصدق على الماضى.



تذييل طبعة ١٩٩٥

تذييل طبعة ١٩٩٥

1

اكتمل كتاب الاستشراق فى أواخر عام ١٩٧٧ ونُشر بعد ذلك بعام؛ وكان (ولا يزال) الكتاب الوحيد الذى كتبته دفعة واحدة؛ فاتصلت حلقاته، دون مقاطعة، ودون ما يصرف انتباهى عنه حقًّا، من مرحلة البحث إلى المسودات العديدة وحتى الصورة النهائية. ولم أتلق دعمًا أو اهتمامًا يُذكر من العالم الخارجى، باستثناء السنة التى قضيتها كزميل فى معهد ستانفورد للدراسات المتقدمة فى العلوم السلوكية (١٩٧٥-١٩٧٦) وكانت فترة تتميز بطابعها الحضارى الرائع وخلوها نسبيًّا من الأعباء. ولقد لقيتُ تشجيعًا من بعض الأصدقاء وأفراد أسرتى الصغيرة، لكنه لم يتضح لى على الإطلاق إن كانت مثل هذه الدراسة للطرائق التى تنظر بها السلطة والبحث العلمى والمخيلة الخاصة بتقاليد عمرها قرنان من الزمان فى أوروبا وأمريكا إلى الشرق

الأوسط والعرب والإسلام تستطيع أن تثير اهتمام الجمهور العام. وأذكر مثلاً كيف وجدت صعوبة فى البداية فى إثارة اهتمام دار نشر جادة بالمشروع. وقدمت لى دار نشر أكاديمية معينة عرضًا غير مؤكد يتضمن الاتفاق على عقد متواضع لنشر دراسة صغيرة، إذ كان المشروع كله يبدو فى البداية ضئيلاً لا يبشر بالكثير. ولكن سرعان ما اختلفت الأحوال، لحسن الحظ، (وأنا أذكر فى صفحة 'الشكر والتقدير' الأصلية للاستشراق كيف ابتسم الحظ لى مع أول دار نشر أعمل معها) وتحسنت الأوضاع بسرعة عندما انتهيت من كتابة الكتاب.

وعندما نُشر الكتاب فى أمريكا وانجلترا (حيث ظهرت طبعة خاصة بالمملكة المتحدة عام ١٩٧٩) حظى باهتمام كبير، كان بعضه (كما هو متوقع) بالغ العداء، وبعضه لا يدل على الفهم، ولكن معظمه كان إيجابيًا بل ويبدى الحماس للكتاب. واعتباراً من عام ١٩٨٠، عام ظهور الترجمة الفرنسية، توالى ظهور الترجمات التى يزداد عددها إلى اليوم، وأثار الكثير منها

خلافاتٍ ومناقشات بِلُغَاتٍ لا أستطيع أن أفهمـها. كما صدرت ترجمة عربية مرموقة، ولا تزال خلافية، بقلم الشـاعر السورى الموهوب، والناقد كمال أبو ديب، وسوف أقـول المزيد عنها بـعد قليل. وبعـد ذلك صدر الاستشـراق باللُّغـات اليابانيـة والألمانيـة والبرتغـاليـة والإيطالية والبـولندية والإسـبانيـة والقطالونيـة والتركيـة والصربيـة الكرواتية والسـويدية (وأصبـحت الترجـمة الأخيرة من أكثر المبيعـات رواجًا فى عام ١٩٩٣ فى السويد وهو ما أثار حيرة الناشر المحـلى مثلما أثـار حيرتى). وتجـرى ترجمـة الكتاب إلى عـدة لغات أخرى (اليونانية والروسية والنرويجـية والصينية) أو هى على وشك الصدور. وتتردد شـائعات عن ترجمـات أوروبية أخرى، كـما قيل إن إسـرائيل بصدد إصدار طبـعة للكتـاب. وصدرت ترجمـات لبعض أجزاء الـكتاب فى إيران وباكستان دون إذن من المؤلف. وكـثير من الترجمات التي عرفت بهـا مباشرة (وخصوصًا الترجمـة اليابانية) صدرت لها أكثر من طبعة، وجـميعها مازالت متاحة ويظهر أحيانًا أنها تثيـر مناقشات محلية تتجاوز كل ما دار بخلدى وأنا أكتب الكتاب .

ونتيجـة لذلك كله أصبح الاستـشراق عدة كـتب مختلفـة بصورة تكاد تنطبق عليـهـا حالة بورخيس، الـكاتب الأرجنتينـى الذائع. وفى حدود مـا استطعت أن أتابعه وأفهمه من هذه الصـور التالية للكتاب، فإن ذلك التحول الغريب (الـذى يدعو كثـيرًا للقلق والذى لم يخـطر ببالى قطعًـا) من صورة الكتاب الأولى إلى صور متعددة، هو ما أود أن أناقشه هنا، وأن أسترجع فى قراءتى للكتاب الذى كتبته ما قاله الآخـرون إلى جانب ما كتبته أنا نفسى بعد الاستـشراق (ثمانية أو تسـعة كتب وكثيـر من المقالات). ومن الواضح أننى سوف أحـاول أن أصحح بعـض القراءات الخاطـئة، وكذلك - فـى حالات معدودة - حالات سوء التفسير المتعمد.

ومع ذلك فـسوف أعدد بعـض الحجج والتطورات الفكرية التى تُقـر بأن الاسـتشـراق كتـاب مفـيد من زوايا لم أكـن أدركها إدراكًـا كامـلاً فى ذلك الوقت. وليس مـرماى من ذلك كله تسـوية حسـابات أو تهنئة نفـسى ولكن

تحديد وإثبات معنى أوسع كثيراً مما اعتدناه لمعنى التأليف والمؤلف، وهو معنى يتجاوز كثيراً إحساس ذواتنا بالعزلة ونحن نضطلع بعمل ما، إذ يبدو الاستشراق لى الآن، من زوايا شتى، كتابًا جماعيًا وأعتقد أنه يتجاوزنى شخصيًا باعتبارى مؤلفه إلى درجة أكبر مما توقعته عندما كتبته.

فلابدأ بجانب معين من جوانب ' استقبال' الكتاب، وهو الجانب الذى آسف له أشد الأسف وأحاول اليوم جاهدًا (فى عام ١٩٩٤) أن أتغلب عليه، وأعنى به ما زُعم عن عداء الكتاب للغرب، وهو الزعم المُضَلِّل الذى ردده المعلقون بأصوات رنانة، المعادى منهم للكتاب والمتعاطف معه. وهذه الفكرة ذات شقين، أحيانًا ما يظهران معًا وأحيانًا منفصلين فأما الشق الأول فهو الزعم المنسوب إلىَّ بأن ظاهرة الاستشراق مجاز مرسل، أى بعض من كل ، أو رمز مُصَغَّر، للغرب كله، وأن المقصود به حقًا أن يمثل الغرب كله. وتستمر هذه الحجة قائلة : ما دام الأمر كذلك فإن الغرب كله يعادى الشعب العربى والإسلامى، أو حتى الشعوب الإيرانية والصينية والهندية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية التى عانت من الاستعمار الغربى والتحيز الغربى. وأما الشق الثانى من الحجة المنسوبة إلىَّ فيماثل الأول فى بُعْد مداه، إذ يقول إن الغرب الضاري والاستشراق قد انتهكا الإسلام والعرب (لاحظ كيف ذاب مصطلح "الاستشراق" فى مصطلح "الغرب" هنا)، ومادام الأمر كذلك فقد اعتبر هذا الشق من الحجة أن مجرد وجود الاستشراق والمستشرقين يمثل ذريعة للقول بعكس ذلك تمامًا أى للقول بأن الإسلام كامل وبأنه الحل الوحيد وهلم جرًا، أى إن انتقاد الاستشراق، على نحو ما فعلت فى كتابى، معناه فى الواقع تأييد ما يسمى التيار الإسلامى أو الأصولية الإسلامية.

ولا يكاد المرء يعرف ما يَفْهَمُ من هذه التحولات الكاريكاتورية لكتاب يعارض معارضة صريحة مذهب 'الجوهرية'، أى نسبة خصائص 'جوهرية' لأية جماعة بشرية، ويعرب عن تشككه ' الجذرى' فى جميع التسميات الفئوية القاطعة مثل الشرق والغرب، ويحرص حرصًا شديدًا على عدم " الدفاع" أو حتى مناقشة الشرق والإسلام. ومع ذلك فلقد قرأ الناس

الاستشراق وكتبوا عنه فى العالم العربى باعتباره دفاعًا منهجيًا عن الإسلام والعرب، على الرغم من أننى أقول بصراحة إننى غير معنىٍّ بتبيان حقيقة واقع الشرق أو الإسلام، ولا أتمتع بالقدرة على ذلك، بل إننى أذهب فى هذا الشوط إلى مدى أبعد كثيرًا حين أقول فى أوائل الكتاب إن بعض الكلمات مثل "الشرق" و "الغرب" لا تنطبق على واقع 'مستقر' موجود باعتباره حقيقة من حقائق الطبيعة. زد على ذلك أن جميع أمثال هذه التسميات الجغرافية تجمع جمعًا غريبًا بين الأشياء الإمبيريقية والأفكار الخيالية أو الإبداعية. إذ إن فكرة الشرق بالصورة المتداولة بها فى بريطانيا وفرنسا وأمريكا فكرة مستمدة إلى حد كبير من النزوع لا إلى الوصف فحسب بل أيضًا إلى السيطرة والدفاع عنها بصورة ما. وكما أحاول أن أبين، يصدق هذا القول بقوة على الإسلام باعتباره التجسيد الذى يمثل الشرق ويكمن فيه خطر داهم.

وعلى أية حال فإن القضية الأساسية فى هذا كله، كما تعلمنا من ڤيكو، هى أن التاريخ البشرى يصنعه البشر. ولما كان ذلك التاريخ يتضمن الصراع فى سبيل السيطرة على الأراضى، فإنه يتضمن أيضًا الصراع حول المعنى التاريخى والاجتماعى. ومهمة الباحث الناقد ألا يفصل بين هذين الضربين من الصراع بل أن يجمع بينهما، على الرغم من التضاد بين الطابع المادى الغلاب للأول والطابع الروحى المهذب الظاهر للثانى. والسبيل الذى سلكته وأسلكه فى الجمع بينهما هو أن أبين أن تطور كل ثقافة والحفاظ عليها يتطلبان وجود "أنا ثانية" مختلفة عن 'الأنا' الأولى وتنافسها. فالواقع أن بناء الهوية - وأنا استخدم تعبير 'البناء' لأن الهوية، سواء كانت للشرق أو للغرب، لفرنسا أو لبريطانيا، هى فى نهاية الأمر بِنَاءٌ، وإن كان من الواضح أنها تمثل مستودعًا لخبرات جماعية متميزة - أقول إن بناء الهوية يقتضى إقامة أضداد ، و"آخرين" يخضع واقعهم الفعلى دائمًا للتفسير المستمر وإعادة التفسير المتواصل لاختلافاتهم عنا "نحن". ويقوم كل عصر وكل مجتمع بإعادة خلق "الآخرين" اللازمين لـه، وإذن فإن هوية الذات أو هوية "الآخر" أبعد ما

تكون من الثبات والجمود، بل إنها جهد وحركة متواصلة، تاريخية واجتماعية وفكرية وسياسية، تتخذ صورة النزاع الذي يشترك فيه الأفراد والمؤسسات في جميع المجتمعات، والمناظرات التي تدور اليوم حول الطابع "الفرنسي" والطابع "الإنجليزي" في فرنسا وبريطانيا على الترتيب، أو حول الإسلام في بعض البلدان مثل مصر وباكستان ، تعتبر جانبًا من جوانب هذا الجهد التفسيري الذي يتضمن هويات "آخرين" مختلفين، سواء كانوا غير منتمين ولاجئين، أو مرتدين وكُفَّاراً. ولا حاجة بي إلى إيضاح أن هذه الجهود الدائبة، في جميع الحالات، ليست جهوداً ذهنية بل هي منازعات اجتماعية عاجلة تتضمن بعض القضايا السياسية العملية مثل قوانين الهجرة، وتشريعات السلوك الشخصي، وبناء ما يسمى بالصحة المذهبية، وإضفاء الشرعية على العنف والتمرد أو على أي منهما، وطابع التعليم ومحتواه، واتجاه السياسة الخارجية، وهو ما يتصل في حالات كثيرة بتحديد الأعداء الرسميين. ونرى، باختصار، أن بناء الهوية يرتبط باستثمار القوة أو السلطة، والضعف أو العجز، في كل مجتمع، وهو من ثَمَّ أبعد ما يكون عن الأوهام أو الشطحات الأكاديمية المجردة.

وأما سبب صعوبة قبول هذه الحقائق الفعلية ذات الأشكال المتغيرة والتي تتسم بثراء فذ، فيرجع إلى أن معظم الناس يقاومون الفكرة الكامنة وراءها وهي أن هوية الإنسان ليست كيانًا طبيعيًا ثابتًا بل هي أيضًا بناءٌ يُبنى، وأحيانًا ما يُخترع اختراعًا. ويرجع جانب من المقاومة والعداء اللذين استُقبِلَتْ بهما كتبٌ مثل الاستشراق ومن بعده اختراع التقاليد ثم أثينا السوداء[1] إلى أنها تقوض، فيما يبدو، الإيمان الساذج بالإيجابية المؤكدة والطابع التاريخي الذي لا يتغير لثقافة ما، أو لذات ما، أو لهوية قومية ما. ولا يمكن تفسير الاستشراق بأنه دفاع عن الإسلام إلا بحذف نصف حجتي، وهو النصف الذي أقول فيه (على نحو ما أفعل في كتاب لاحق هو تغطية الإسلام) إن المجتمع البدائي الذي يُدعى إليه بالميلاد ليس مُحَصَّنًا ضد الصراع التفسيري وأن ما يبدو في الغرب هو صورة ظهور الإسلام أو عودته أو نهوضه إنما هو

فى الحقيقة صراع فى المجتمعات الإسلامية حول تعريف الإسلام. ولما لم يكن ينفرد بالسيطرة الكاملة على هذا التعريف شخص واحد أو سلطة أو مؤسسة واحدة، فقد نشأ الصراع بطبيعة الحال. والخطأ المعرفى الذى ترتكبه الأصولية ظنُّها أن "الأصوليين" فئات لا تخضع للتاريخ، وأنهم لا يخضعون للفحص النقدى من جانب المؤمنين الصادقين، أى إنهم معصومون منه، ويفترضون أن على المؤمنين الصادقين أن يقبلوهم دون مساءلة. وهكذا فإن المستمسكين بالصورة المستعادة أو التى أحيوها للإسلام فى أول عهوده يرون أن المستشرقين مصدر خطر لأنهم يعبثون بتلك الصورة، أو يشككون فيها أو يحاولون القول بأنها غير صادقة أو حتي غير مُنَزَّلة. وإذن فهم يرون أن فضائل كتابى ترجع إلى أنه أظهر الأخطار الخبيثة للمستشرقين وأنقذ الإسلام بصورة ما من مخالبهم.

لكننى لم أكن أتصور أننى توليت هذه المهمة، وإن كانت النظرة التى تقول بهذا لا تزال قائمة. ولهذا سببان. ففى المقام الأول لا يسهل على أى فرد أن يحيا بلا شكاة ولا خوف فى ظل القول بأن الحقيقة الإنسانية تتعرض باستمرار للتشكيل وإعادة التشكيل وأن كل ما يمكن اعتباره جوهراً ثابتًا يتعرض للتهديد باستمرار. ومن ردود الفعل المألوفة إزاء هذا الخوف نزعة الوطنية، والقومية المتطرفة الكارهة للأجانب، بل ونعرة التعصب الوطنى المستهجنة. ونحن نحتاج جميعًا إلى أسس من نوع ما نقف عليها، والسؤال هو مدى التطرف فى رسمنا لهذه الأسس ومدى ثباتها. وموقفى فيما يتعلق بالإسلام 'الجوهرى' أو الشرق 'الجوهرى' ينحصر فى أن هذه الصور لا تزيد عن كونها صوراً، وأنها صور تساندها جماعة المسلمين المؤمنين وجماعة المستشرقين (ولهذه المشاركة دلالتها). وأنا لا أعترض على ما أسميته الاستشراق لا لأنه وحسب دراسةٌ للُّغاتِ والمجتمعاتِ والشعوبِ الشرقيةِ نابعةٌ من الولع بالقديم، بل لأنه، باعتباره مذهبًا فكريًا، يعالج حقيقة إنسانية دينامية مُركَّبة ومتعددة العناصر من وجهة نظر غير نقدية تنسب إلى هذه الحقيقة جوهراً ثابتًا (وهو مذهب 'الجوهرية')، وذلك يوحى بوجود حقيقة

شرقية ثابتة دائمة، ووجود جوهر غـربى يعارضها ولا يقل عنها ثباتًا ودوامًا، وهو يراقب الشرق من مسافة بعيـدة، وكذلك - إن صح التعبير - من علٍ. وهذا الموقف الزائف يُخفى التغيـر التاريخى. والأهم منه فى نظرى أنه يخفى مصالح المستشرق. وعلى الرغم من محاولات رصد الفروق الدقيقة بين الاستشراق باعتباره جهدًا علميًّا بريئًا وبين الاستشراق باعتبـاره متواطئًا مع الإمبريالية، فمن المحال فـصل هذه المصالح من طرف واحد عن السياق الإمـبريالى العام الذى بدأ مرحلته العالمية الحديثة بغزو نابليون لمصر فى ١٧٩٨ .

وأنا أعنى التضـاد الصارخ بين الطرف الأضـعف والطرف الأقوى، وهو التضاد الذى يتجلى منذ بداية اللقاءات الأوروبية الحـديثة مع ما أسمته أوروبا 'الشرق'. انظر إلى الرصانة المتعمـدة والنبرات الوقورة لكتاب وصف مصر الذى أمر نابليـون بوضعـه، وانظر إلى مجلداته الهائلـة المُتَرَاصَّة التى تشـهد بالجهـود المنهجـية لفيلق كـامل من العلماء الفـرنسيين الذين يسـاندهم جيش حديث يقوم بالغزو الاستعمارى، وانظر كيف تتضاءل أمام هذا العمل الشهادة الفـردية لشخـص مثل عـبد الـرحمن الجـبرتـى، وهو الذى يصف فى ثلاثة مجلدات منفصلة وقائع الغزو الفرنسى من وجهة نظر من تعرض للغزو. وقد يقول قائل إن وصف مصر لا يزيد عن كونه كتابًا علميًّا، وإنه من ثم كتاب موضوعـى يصف مصر فى أوائل القرن التـاسع عشر، ولكن وجود الجـبرتى (الذى يجـهله نابليون ويتـجاهـله) يوحى بخلاف ذلك : إن كـتاب نابليـون وصف "موضوعى" من وجهة نظر طرف قوى يحـاول إبقاء مصر فى الفلك الإمبـريالى الفرنسى، وأما كـتاب الجبـرتى فمكتوب من وجـهة نظر من دفع الثمن، من تعرض - مجازيًّا - للأسر والقهر.

وبتعبـير آخر نقول إن الكتـابين لا يمثلان وثائق 'خامدة' تشهد بالتضاد الأبدى بين الشرق والغـرب، بل إن كتاب وصف مصر وكتاب الجـبرتى فى التاريخ يشكلان معًا خبرة تاريخية مشـتركة، نشأت منها خبرات أخرى مثلما وُجِـدَتْ خبـرات أخرى قـبلها. ودراسـة الأسس الديناميـة التاريخـية لهـذه المجموعة من الخبرات تتطلـب ما يزيد على الارتداد إلى القوالب النمطية مثل

"الصراع بين الشرق والغرب". وهذا هو السبب الأول للخطأ فى تفسير الاستشراق باعتباره عملاً معاديًا للغرب بصورة مستترة، وهذه 'القراءة' (شأنها فى ذلك شأن جميع القراءات القائمة على افتراض وجود تعارض ثنائى ثابت) تضفى على الكتاب صفة لا مبرر لها بل وتتعمد الخروج منه بنتيجة تعلى من صورة الإسلام البرئ الذى يشعر بالظلم.

وأما السبب الثانى لصعوبة تَقَبُّلِ معارضة حجتى لمذهب 'الجوهرية'، أي افتراض جوهر ثابت لأى فئة من الناس، فهو سبب سياسى وذو طابع أيديولوجى مُلِحٌ. لم يكن بمقدورى أن أتنبأ أن تصبح إيران، بعد عام من نشر الكتاب، مسرحًا لثورة إسلامية ذات آثار بعيدة المدى بصورة فذة، أو أن المعركة بين إسرائيل والفلسطينيين سوف تتخذ مثل ما اتخذته من وحشية ومن امتداد زمنى، ابتداء بغزو لبنان عام ١٩٨٢ وحتى الانتفاضة فى أواخر عام ١٩٨٧ . ولم يُؤَدِّ انتهاء الحرب الباردة إلى إسكات صوت الصراع، ناهيك بوضع حد له، بين الشرق والغرب، وهو الذى لا تبدو له نهاية ويمثله العرب والإسلام طرفًا أول، والغرب المسيحى طرفًا ثانيًا. وقد نشأت بعد ذلك صراعات أخرى أقرب زمنًا ولا تقل حدة عن تلك بسبب غزو الاتحاد السوفييتى لأفغانستان، منها التحديات التى طرحتها الجماعات الإسلامية للوضع الراهن فى الثمانينيات والتسعينيات فى بلدان متفاوتة الطابع مثل الجزائر والأردن ولبنان ومصر والأراضى المحتلة، وشتى ردود الفعل الأمريكية والأوروبية إزاءها؛ ومنها تشكيل الفيالق الإسلامية لمحاربة الروس فى أفغانستان من قواعد فى باكستان؛ ومنها حرب الخليج (١٩٩١)؛ ومنها استمرار تأييد إسرائيل؛ وظهور "الإسلام" باعتباره موضوعًا تتناوله الأقلام المذعورة للصحفيين والباحثين، دون أن تقوم على دقة الفهم أو صحة المعلومات فى كل الأحوال، وقد أدى ذلك كله إلى إشعال الإحساس بالاضطهاد لدى الذين يُرغمون، فى كل يوم تقريبًا، على أن يعلنوا أنهم غربيون أو شرقيون. ولايبدو أن أحدًا استطاع أن ينجو من التعارض بيننا

"نحن" وبينهم "هم"، وهو الذى أدى إلى تدعيم وتعميق وتشدد الإحساس بالهوية، والذى لم يعد علينا بأية فائدة.

وفى مثل ذلك السياق المضطرب، صاحب حسن الحظ وسوء الحظ معًا مصير الاستشراق. فأما الذين كانوا، فى العالم العربى والإسلامى، يشعرون بالقلق والتوتر إزاء التطاول الغربى، فقط بدا لهم أن الاستشراق أول كتاب يقدم إجابة جادة يُرَدُّ بها على الغرب الذى لم ينصت إنصاتًا حقيقيًا للشرقى قط، ولم يغفر له على الإطلاق كونه شرقيًّا، ومازلت أذكر أن إحدى المراجعات العربية الأولى للكتاب أشارت إلى المؤلف باعتباره نصير العروبة، والمدافع عن المقهورين والمظلومين، والذى جعل رسالته الاشتباك مع السلطات الغربية فى نزال فردى ملحمى رومانسى. وعلى الرغم مما فى هذا من المبالغة، فقد كان يعبر إلى حد ما تعبيرًا حقيقيًّا عن إحساس العرب بالعداء المستديم من جانب الغرب، كما كان يقدم الردَّ الذى كان الكثيرون من المثقفين العرب يرون أنه الرد المناسب.

ولا أنكر أننى كنت حقًّا واعيًا، عندما كتبت هذا الكتاب، بصدق المقولة - من وجهة نظر ذاتية - التى يلمح إليها ماركس فى الجملة الصغيرة التى استشهدت بها فى إحدى مقدمات فصول الكتاب ("لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولابد أن يمثلهم أحد") أى إنك لو أحسست بأنك قد حرمت فرصة الإدلاء برأيك فسوف تحاول جاهدًا أن تتسنى لك هذه الفرصة: فالواقع يقول إن من يشغلون منزلة ثانوية **يستطيعون** الكلام، على نحو ما يشهد به تاريخ حركات التحرر فى القرن العشرين بأنصع صورة. لكننى لم أشعر قط بأننى أعمل على ترسيخ العداوة بين كتلتين سياسيتين وثقافيتين متنافستين تتسمان بالجمود والتحجر، وهما اللتان وصفت أساليب بنائهما وكيف أدى ذلك إلى عواقب وخيمة حاولت تخفيف حدتها. فكما سبق أن قلت، أرى - على العكس من ذلك - أن تصور التعارض بين مثل هاتين الكتلتين تصور مضلل ومكروه إلى أقصى حد، والأفضل أن نقلل قدر الطاقة من الثقة فى قدرته على تفسير أى شئ تفسيرًا فعليًا، والاقتصار على اعتباره تاريخًا جذابًا لشتى

التفاسير والمصالح المتنازعة. ويسعدني أن أسجل أن عددًا كبيرًا من القراء في بريطانيا وأمريكا، وكذلك في البلدان الناطقة بالإنجليزية في إفريقيا وآسيا وأستراليا وبلدان البحر الكاريبي، رأوا أن الكتاب يؤكد حقائق الواقع الذي أطْلَقْتُ عليه في وقت لاحق مصطلح "التعددية الثقافية"، لا بصفته تعبيرًا عن كراهية الأجانب، أو عن المشاعر القومية العدوانية ذات التوجه العنصري.

ومع ذلك فقد كانت الآراء الشائعة تميل إلى اعتبار كتاب الاستشراق ضربًا من الشهادة على قدرات أصحاب المنزلة الثانوية - أي قدرة البؤساء في الأرض على الرد- أكثر من ميلها إلى اعتباره بحثًا نقديًا يستند إلى التعددية الثقافية في تحليله للسلطة التي تستخدم المعرفة لتحسين حالها. وهكذا رأى الناس أنني، باعتباري مؤلف الكتاب، أنهض بدور معين، ألا وهو دور الوعي - الذي يمثل ذاته - بما تعرض من قبل للكتمان والتشويه في النصوص العلمية لضرب من ضروب "الخطاب" الذي كان أصحابه الغربيون "يكيِّفُونَهُ" على مر التاريخ بحيث لا يقرؤه الشرقيون بل غيرهم من الغربيين. وهذه قضية مهمة، وهي تزيد من الإحساس بوجود هويتين ثابتتين تتصارعان أو تتقاتلان، عبر الأخدود الدائم الذي ينبذه هذا الكتاب نبذًا، وإن كان يفترض وجوده ويعتمد عليه، على ما في هذا من مفارقة، فلم يكن أحد من المستشرقين الذين أكتب عنهم، فيما يبدو، يقصد أن يكون أحد الشرقيين من قراء ما يكتب، إذ إن "خطاب" الاستشراق، بما يتميز به من اتساق داخلي وقواعد صارمة في التحليل، كان مُوَجَّهًا إلى القراء و "المستهلكين" في المدن الغربية. وينطبق هذا على الذين أُكِنُّ لهم إعجابًا حقيقيًا مثل إدوارد لين وجوستاف فلوبير، اللذين سحرتهما مصر، انطباقه على المديرين الاستعماريين المتعجرفين مثل اللورد كرومر، وعلى الباحثين الألمعيين مثل إرنست رينان، والأرستوقراطيين المتباهين مثل آرثر بلفور، إذ كانوا جميعًا يتحدثون عن الشرقيين الذين حكموهم أو درسوهم بنبرات تنم عن 'التفضل' وعن الكراهية. ولابد لي من الإقرار بأنني وجدت متعةً معينة في استراق السمع، دون دعوة، إلى شتى مقولاتهم والمناقشات الدائرة بين المستشرقين،

ومنعة نضاهيها في نشر ما وجدته حتى يقرأه الأوروبيون وغير الأوروبيين على حد سواء. ولا شك أنني تمكنت من ذلك لأنني عبرت الأخدود الإمبريالي الذي يفصل الشرق عن الغرب، وتغلغلت في حياة الغرب، ومع ذلك احتفظت بقدر من الصلة 'العضوية' بالمكان الذي أنتمي إليه أصلاً. وأنا أكرر أن ذلك كان يتمثل إلى حد بالغ في عبور الحواجز وتخطيها لا في الإبقاء عليها. وأعتقد أن كتاب الاستشراق يبين ذلك، خصوصاً عندما أقول إن الغاية المثالية للدراسة الإنسانية هي تجاوز القيود القسرية المفروضة على التفكير ونشدان نمط من الدراسة المتحررة من السيطرة ومن النظرة 'الجوهرية'، أي التي تنسب جوهراً للشرقي يفصله عن الغربي أو العكس.

وقد زادت هذه الاعتبارات في الواقع من الضغوط التي يتعرض لها كتابي حتى يمثل شهادة ما على الجراح وسجلاً ما لضروب المعاناة، وكان الشعور السائد هو أن ذلك ردٌّ على الغرب تأخر كثيراً عن موعده. ويؤسفني ذلك الوصف المبسط لعمل مثل هذا العمل - وأنا ألجأ هنا إلى التظاهر بالتواضع - إذ إن كتابي يحفل بظلال المعاني والتمييز فيما يقوله عن مختلف الأشخاص، ومختلف الفترات، ومختلف الأساليب في مجال الاستشراق. وكل تحليل من تحليلاتي يُدْخِلُ تعديلات على الصورة، ويزيد من الاختلاف والفوارق، ويفصل المؤلفين عن بعضهم البعض والفترات عن بعضها البعض، وإن كانت جميعاً تنتمي إلى الاستشراق. وأما من يقرأ تحليلاتي عن شاتوبريان وفلوبير، أو عن بيرتون ولين، دون أن يجد فروقاً في التوكيد، ودون أن يتخلى عما يتصوره من وجود رسالة ' مختزلة'، تُجْملها عبارة مبتذلة مثل ''الهجوم على الحضارة الغربية''، فهو - في اعتقادي - يُفْرِطُ في التبسيط ويخطئ أيضاً، لكنني أعتقد كذلك أنه من الصواب تماماً أن نقرأ بعض 'ثقات' المستشرقين المحدثين مثل برنارد لويس، وهو الذي يصر على موقفه إصراراً يكاد يثير الضحك، باعتبارهم شهوداً على العداء السياسي والدوافع السياسية، وهي الحقيقة التي تحاول نبراتهم المهذبة ويحاول استعراضهم غير المُقْنِع للمعرفة أن يخفيه.

وهكذا نعود من جديد إلى السياق السياسى والتاريخى للكتاب، وهو ما لا أتظاهر بأنه غير ذى صلة بمحتواه. ومن أفصح ما عبر عن ذلك الارتباط بين كتابى والسياق المذكور ما ورد فى مراجعة للكتاب كتبها الباحث بَاسِم مُسَلَّم (MERIP, 1979) وهى التى تحفل بالنظرات الثاقبة وذكاء التمييز. وهو يبدأ بمقارنة كتابى بكتاب سابق كتبه الباحث اللبنانى ميخائيل رستم بالعربية، ويُسْقِطُ فيه الأقنعة عن الاستشراق عام ١٨٩٥ بعنوان كتاب الغريب فى الغرب، لكنه يقول عندئذ إن الفرق الرئيسى بيننا هو أن كتابى يدور حول الخسارة، على عكس كتاب رستم، ويقول مُسَلَّم :

> إن رستم يكتب باعتباره رجلاً حُرًّا، وفرداً من أفراد مجتمع حر، فهو سورى، وعربى بلغته، ومواطن فى دولة عثمانية لا تزال مستقلة. . . وبخلاف ميخائيل رستم، لا يتمتع إدوارد سعيد بهوية يقبلها الجميع، بل إن أشخاصه أنفسهم فى نزاع. وربما يشعر إدوارد سعيد وأبناء جيله أحيانًا أنهم لا يعتمدون على ما هو أصلب من أطلال المجتمع السورى الذى تحطم منذ أيام ميخائيل رستم، وعلى الذاكرة. ولقد تسنى للآخرين فى آسيا وإفريقيا تحقيق النجاح فى عصر التحرر الوطنى الذى نشهده، وأمّا هنا، وعلى النقيض من ذلك، وهو مما يحز فى النفس، فلا نجد إلا المقاومة المستميتة ضد قوى غلابة، بل، وحتى الآن، لا نجد إلا الهزيمة: إن كاتب هذا الكتاب ليس أى "عربى" بل هو عربى ذو خلفية معينة وخبرة محددة. (ص ٢٢) .

ومُسَلَّم على حق فى استبعاده قيام أحد أبناء الجزائر بكتابة كتاب من نوع هذا الكتاب نفسه، المتشائم بصفة عامة، وخصوصًا كتابى الذى لا يكاد يتعرض على الإطلاق لتاريخ العلاقات الفرنسية مع شمال إفريقيا، ومع الجزائر على أخص الخصوص. وهكذا فإذا كنت أقبل الانطباع العام بأن الاستشراق مكتوب فى ظل وقائع التاريخ الصلبة إلى أقصى حد، والتى تنطق بالخسارة الشخصية والتمزق الوطنى - وكانت جولدا مائير، رئيسة الوزراء

الإسرائيلية آنذاك، قد أدلت، قبل كتابتى **الاستشراق** بأعوام معدودة، بتصريحها ذى الطابع الاستشراقى العميق، الذى ذاعت سمعته السيئة، عن عدم وجود شعب فلسطينى - أقول إذا كنت أقبل ذلك الانطباع العام، فإننى أضيف أيضًا أن مرامى لم يكن يقتصر فى هذا الكتاب، أو فى الكتابين اللذين تبعاه مباشرة وهما **مسألة فلسطين** (١٩٨٠) **وتغطية الإسلام** (١٩٨١) على اقتراح برنامج سياسى لاستعادة الهوية والنهضة الوطنية. وكان الكتابان اللاحقان يحاولان، بطبيعة الحال، استكمال النقص فى **الاستشراق**، ألا وهو ما يمكن أن تكون عليه - من وجهة نظر شخصية - الصورة البديلة لبعض عناصر الشرق، وهما فلسطين والإسلام، على الترتيب.

لكننى ظللتُ فى جميع أعمالى مستمسكًا بموقفى الأساسى وهو انتقاد النزعة الوطنية المتباهية العمياء، وكانت صورة الإسلام التى مَثَّلْتُ لها لا تقوم على 'خطاب' التوكيد والجمود المذهبى المستند إلى ما يسمى بالصحة أو الصواب، بل على القول بوجود جماعات التفسير داخل وخارج العالم الإسلامى، وبأنها تتواصل فيما بينها فى حوار بين أنداد. وأما نظرتى الخاصة بفلسطين فلم تتغير حتى اليوم، وهى التى عبرت عنها أصلاً فى كتابى **مسألة فلسطين**، حيث عبرت عن شتى ضروب التحفظات بشأن نزعة التعصب للسكان الأصليين التى لا تبالى بشئ، وبطابع الكفاح العسكرى الذى تتفق عليه آراء الوطنيين، وحيث اقترحت بديلاً يتمثل فى إلقاء نظرة ناقدة على البيئة العربية، وعلى التاريخ الفلسطينى، وحقائق الواقع الإسرائيلى، والخروج من ذلك بنتيجة صريحة تقول بأن الخلاص من الحرب التى لا تنتهى لن يتوافر إلا بتسوية على أساس التفاوض بين الجماعتين اللتين تتعرضان للمعاناة، أى العرب واليهود. (ولابد أن أشير إشارة عابرة إلى أنه رغم ترجمة كتابى عن فلسطين ترجمة عبرية بديعة فى أوائل الثمانينيات، نشرتها دار مفراس، وهى دار نشر إسرائيلية صغيرة، فلا يزال غير مترجم إلى العربية حتى اليوم. وكان كل ناشر عربى يبدى اهتمامًا بالكتاب يطلب منى أن أحذف الأجزاء التى تتضمن نقدًا صريحًا لأحد النظم الحاكمة العربية (ومن بينها منظمة التحرير الفلسطينية) غير أننى كنت دائمًا أرفض ذلك الطلب).

ويؤسفني أن أقول إن استقبال العرب للطبعة العربية من الاستشراق، على الرغم من الترجمة المرموقة التي قام بها كمال أبو ديب، كان لا يزال يتجاهل ذلك الجانب من كتابي الذي أقلل فيه من شأن الحماس الوطني، الذي استنبطه البعض من دراستي النقدية للاستشراق، والذي قَرَنْتُهُ بنزعاتِ الهيمنةِ والسيطرةِ التي نجدها أيضًا في الإمبريالية. وأما أهم ما أنجزه أبو ديب في ترجمته التي اجتهد فيها اجتهادًا كبيرًا فهو تجنبه شبه الكامل للتعابير الغربية المعربة، إذ إنه يترجم بعض المصطلحات الفنية مثل 'الخطاب'، أو المحاكاة، أو النموذج، أو الشفرة في إطار البلاغة الكلاسيكية للتراث والتقاليد العربية، وكان يرمي بذلك إلى أن يضع كتابي داخل تراث اكتمل تشكيله، فكأنما كان يخاطب 'الآخر' من منظور التكافؤ والمساواة الثقافية. وكان المنطق الذي يستند إليه في ذلك هو إثبات إمكانية تقديم بحث نقدي معرفي في إطار التراث العربي، مثل تقديمه في إطار التراث والتقاليد الغربية.

ومع ذلك، فإن الإيحاء بالمواجهة بين عالم عربي كثيرًا ما تُرسم صورته في إطار عاطفي، وبين عالم غربي يستشعر العرب وجوده في إطار يزيد طابعه العاطفي عن ذلك، قد طمس حقيقة القصد من كتاب الإستشراق وهو أن يكون دراسة للبحث النقدي لا تأكيدًا للتناقض الراسخ بين هويتين متحاربتين. كما كان القصد من الواقع الفعلي الذي وصفته في الصفحات الأخيرة من الكتاب، أي وجود نظام فكري تحليلي قوي يفرض هيمنته على نظام آخر، هو أن يكون بمثابة الطلقة الأولى في مناظرة قد تدفع القراء والنقاد العرب إلى الاشتباك بعزم وتصميم أقوى مع الاستشراق. وكنت أحيانًا ما أتعرض للتأنيب لأنني لم أهتم اهتمامًا أدق بكارل ماركس (إذ إن أكثر الفقرات التي اختصها النقاد العقائديون بالهجوم في العالم العربي والهند مثلاً كانت الفقرات التي تتحدث عن موقف ماركس الاستشراقي الخاص) زاعمين أن مذهبه الفكري قد ارتفع فوق جوانب تعصبه الظاهرة، كما كنت أتعرض للانتقاد بسبب عدم تقديري للمنجزات العظيمة للاستشراق أو للغرب وهلم جرًا. ويبدو لي أن اللجوء إلى الماركسية أو "الغرب" باعتبار أي منهما

'مذهبًا' أو نظامًا كليًّا متماسكًا، يشبه ضروب الدفاع عن الإسلام فى كونه محاولة لاستخدام مذهب 'صحيح' فى تحطيم مذهب آخر .

وفي تصورى أن الفرق بين ردود الفعل العربية وغيرها إزاء **الاستشراق** يعتبر مؤشراً دقيقًا يبين كيف أثرت عقود الخسارة والإحباط وغياب الديموقراطية فى الحياة الفكرية والثقافية فى المنطقة العربية، وقد قصدت بكتابى أن يصبح جزءاً من تيار فكرى قائم بالفعل ويهدف إلى تحرير المثقفين من أصفاد بعض المذاهب مثل الاستشراق : أى إننى أردت للقراء أن ينتفعوا بكتابى فى إجراء دراسات جديدة خاصة بهم تلقى الضوء على الخبرة التاريخية للعرب وغيرهم بمنهج سَمْح يزيد من طاقاتهم. ولقد حدث هذا قطعًا فى أوروبا والولايات المتحدة وأستراليا وشبه القارة الهندية، وبلدان البحر الكاريبى، وأيرلندا، وأمريكا اللاتينية وبعض مناطق فى إفريقيا. ويسعدنى ويسرنى أن كتاب **الاستشراق** كانت له أهميته فى دراسة 'الخطاب' الخاص بالثقافتين الإفريقية والهندية، وتحليلات تاريخ من يشغلون مكانة ثانوية، وفى دراسة العلوم السياسية، وتاريخ الفن، والنقد الأدبى، وعلم الموسيقى، إلى جانب التطورات الجديدة الشاسعة فى 'الخطاب' النسوى أى الخاص بقضايا المرأة، و 'خطاب' الأقليات. ولا يبدو أن ذلك ما حدث (فى حدود مقدرتى على الحكم) فى العالم العربى لسببين أولهما ما رآه العرب من تركيز كتابى على أوروبا فى اختيار النصوص، وهم محقون فى ذلك، والثانى هو ما يقوله مُسَلَّم من أن المعركة فى سبيل البقاء الثقافى تشغلهم إلى الحد الذى يجعلهم يفسرون كتابى تفسيراً أقل نفعًا، من ناحية الإتيان بالثمر، وأقرب إلى الدفاع إما عن "الغرب" أو ضد "الغرب".

ومع ذلك فإن أوساط الأكاديميين الأمريكيين والبريطانيين الذين يلتزمون الصرامة والصلابة هاجمت **الاستشراق** بل وجميع كتبى الأخرى وأعربت عن رفضها له ولها بسبب "رواسب" النزعة الإنسانية فيها، وتناقضاتها النظرية، والمعالجة غير المكتملة، بل وحتى العاطفية، لدور القوى المؤثرة فى غيرها.

ولقد سعدت بهذا الهجوم ! **فالاستشراق** كتاب يناصر قضية معينة، وليس آلة نظرية. ولم يستطع أحد حتى الآن أن يسوق أدلة مقنعة على أن الجهد الفردى لا يخرج عن المألوف أو على أنه يتميز **بالأصالة** بالمعني الذى وضعه لها الشاعر الإنجليزى جيرارد مانلى هوپكنز، وهذا على الرغم من وجود المذاهب الفكرية وضروب 'الخطاب' والهيمنة (وإن لم يكن أىٌّ منها فى الواقع يخلو من الفجوات أو يتسم بالكمال أو الحتمية). ولقد كان اهتمامى بالاستشراق باعتباره ظاهرة ثقافية (مثل ثقافة الإمبريالية التى تحدثت عنها فى **الثقافة والإمبريالية** وهو تتمة هذا الكتاب، الذى صدر عام ١٩٩٣) نابعًا من اختلاف أشكاله واستحالة التنبؤ بمساره وهما الصفتان اللتان تمنحان كُتَّابًا مثل ماسينيون وبيرتون قوة مدهشة، بل وجاذبية. وأما ما حاولت الحفاظ عليه فى تحليلى للاستشراق فهو قدرته على الجمع بين الاتساق والتناقض، وتأثيره الذى لا يمكن التعبير عنه إلا إذا احتفظ المرء - كاتبًا وناقدًا - بالحق فى إبداء قدر ما من القوة الشعورية، أى الحق فى أن ينفعل، ويغضب، ويدهش بل ويبتهج. وقد دارت مناقشة حول هذا الكتاب فى دراستين الأولى بقلم جايان براكاش والثانية بقلم روزاليند أوهانلون وداڤيد واشبروك، وأعتقد أن علينا، للسبب الذى أوردته آنفًا، ألا نبخس قدر دراسة براكاش فإن منهجها 'ما بعد البنيوى' يتميز بالمزيد من المرونة[٢]. ولهذا السبب نفسه لا يمكننا معارضة دراسات هومي بابا، وجاياترى سپيڤاك، وآشيس نانـدى، التى تقوم على افتراض وجود علاقات ذاتية، تتمتع بقوة مذهلة أحيانًا، وتتولد عن الاستعمار، ولا نملك أن نرفض ما يقولونه بسبب مساهمته فى تفهمنا لـلفخاخ ' الإنسانية' التى تنصبها بعض النظم، مثل الاستشراق.

ولأختتم الآن هذا الاستعراض للتحولات النقدية التى مَرَّ بها كتاب **الاستشراق** بإشارة إلى المجموعة التى كانت أعلى الجميع صوتًا، كما هو متوقع، فى الاستجابة لكتابى، أى جماعة المستشرقين أنفسهم، ولأقل بداية إنهم لم يكونوا الجمهور **الرئيسى** الذى أخاطبه، على الإطلاق، بل إننى قصدت إلى إلقاء بعض الأضواء على ممارساتهم حتى يزيد وعى أصحاب

المذهب 'الإنساني' الآخرين بخطوات البحث الخاصة فى مجال معين والنسب الذى ينحدر منه هذا المجال، فلقد ظل مصطلح الاستشراق، لفترة طالت فأمعنت فى الطول، محصوراً فى تخصص مهني دقيق، فحاولت أن أبين تطبيقاته، ووجوده فى الثقافة العامة، وفى الأدب، والأيديولوجيا، والمواقف الاجتماعية والسياسية. فلم يكن القصد من وصف شخص ما بأنه شرقى، على نحو ما دأب عليه المستشرقون، ينحصر فى الإشارة إلى أن لغة هذا الشخص وجغرافية بلاده وتاريخه من موضوعات الدراسة العلمية، بل كثيراً ما كان ذلك التعبير يرمي إلى الحطّ من شأن الشخص ويعنى أنه ينتمى إلى سلالة دنيا من البشر، وإن كان ذلك لا ينفى أن كلمة ''الشرق'' كانت ترتبط فى أذهان بعض المبدعين مثل نيرڤال وسيجالين ارتباطًا رائعًا وخلابًا بالغرابة، والبهاء، والغموض، والوعد، ولكن الكلمة كانت بمثابة تعميم تاريخى مغرق فى شموله. وبالإضافة إلى هذه المعانى التى استُعملت فيها كلمات **الشرق**، **والشرقى**، **والاستشراق**، أصبح مصطلح **المستشرق** يمثل أيضًا العالِم المتخصص والباحث الأكاديمى أساسًا فى لغات الشرق وتاريخ بلاد الشرق. ومع ذلك، وكما قال لى المرحوم ألبرت حورانى فى رسالة أرسلها إلىّ فى مارس ١٩٩٢، قبل رحيله المبكر والمحزن عن هذا العالم ببضعة أشهر، فقد أدى كتابى، بسبب قوة حجته (التى قال إنه لا يستطيع أن يلومنى عليها) إلى أن أصبح من شبه المحال استخدام مصطلح الاستشراق بمعنى محايد، وذلك بعد أن اكتسب إلى حد بعيد صفة السباب. واختتم رسالته قائلاً إنه لا يزال يود الإبقاء على استعمال المصطلح فى وصف ''مبحث علمى محدود، باهت إلى حد ما وإن كان صحيحًا'' .

وعندما نشر حورانى مراجعته التى تتميز بالاتزان بصفة عامة لكتاب **الاستشراق** عام ١٩٧٩ عبر عن أحد اعتراضاته عليه قائلاً إننى أركز على المبالغات والعنصرية والعداء في الكثير من كتابات المستشرقين، لكننى أتجاهل ذكر منجزاته العلمية والإنسانية الكثيرة. وكان من بين الأسماء التى ذكرها

مـارشـال هودجسـون، وكلود كاهـن، وأندريه ريمون، وكلهم (إلى جـانب المؤلفين الألمان الذين تقضى التـقاليد بذكرهم) ممن ينبغى الإقـرار بمساهماتهم الحـقيـقـيـة فى المعـرفـة الإنسانيـة. ولكن هذا لا يتناقـض مع ما أقـوله فى **الاستشراق**، والفرق هو أننى أصـر إصراراً على أن 'الخطاب' الاستـشراقى نفسه تسوده مـجموعة من المواقف التى تشكل هيكلاً من المحال تنحيـته جانبًا أو عـدم أخـذه فى الحـسـبـان. وأنا لا أزعم فـى أى مكان من كـتـابى أن الاستشـراق شر أو مائع أو ذو صورة واحـدة فى عمل كل مستـشرق، لكنى أقول وأؤكد أن رابطة المستـشرقين لهـا تاريخ محدد فى التـواطؤ مع السلطة الامبريالية، ومن العبث أن ننكر الصلة بينهما.

وهكذا فإذا كنت أتعاطف مع التماس حورانى، فإننى أتشكك حقيقةً فى إمكان الفصل الكامل بين فكرة الاستشراق، بمفهومه الصحيح، وبين الظروف التى تكتنفه، والتـي تتميز بتـعقيـد أشد إلى حد مـا، ولا تعلى من شأنه فى جميع الأحوال. وإذن فلنتخيَّل الحـد الأقصى وهو أن الباحث المتخصص فى وثائق الأرشيف العثمانى أو الفاطمى مستشرق بالمعني الذى يقصده حورانى، لكن علينا مع ذلك أن نسأل أين وكـيـف تجرى هذه الدراسات **اليوم**، وما هى المؤسسات والهيئات التى تدعمها ؟ ولقد عمد الكثيرون الذين كتبوا بعد ظهور كتابى إلى طرح هذه الأسئلة على الباحـثين، حتى أعمقهم وأشدهم زُهْدًا فى الدنيا، وكانت النتائج مذهلة فى بعض الأحيان.

ومع ذلك فلقد شهدنا محاولة واحدة متصلة الحلقات لبناء حجة تقول إن إجراء بحث نقدى للاستشراق (وبحـثى بصفة خاصة) لا معنى له ويمثل على نحو ما انتهـاكًا لفكرة البحث العلمى المنزه عن الهوى نفسـها، وهى المحاولة التي يقـوم بها برنارد لويس، الذى خـصصت له عـدة صفـحات نقـدية فى كتابى. فبـعد ظهور **الاستشراق** بخمسة عشـر عامًا كتب لويس سلسلة من المقالات، جـمع بعضـها فى كتـاب عنوانه **الإسلام والـغرب**. ويتكون أحد الأقسام الرئيسية فى هذا الكتاب من هجوم علىّ، ومن حوله فصول ومقالات أخرى تحشـد مجموعـة من المقولات المهلهلة التى يتمـيز بها الاستـشراق من

أمثال القول بأن المسلمين ساخطون على الحداثة، أو بأن الإسلام لم يفصل يومًا ما بين الكنيسة والدولة، وهلم جرًا، وهو يعلنها جميعًا بأقصى قدر من التعميم، ودون أن يشير إلى الفوارق بين المسلمين الأفراد، أو بين مجتمعات المسلمين، أو بين تقاليد المسلمين، أو حقب التاريخ الإسلامى. ولما كان لويس قد عيَّن نفسه متحدثًا بلسان رابطة المستشرقين التى أَقَمْتُ على أساسها بحثى النقدى أصلاً، فقد يجدر بنا أن نزيد قليلاً من الحديث عن خطوات عمله. أما أفكاره فهى شائعة، للأسف، بين صغار مساعديه ومقلديه، وهم الذين تنحصر مهمتهم، فيما يبدو فى تنبيه 'المستهلكين' الغربيين إلى الخطر الذى يتهددهم، والنابع من عالم إسلامى ساخط، خلقه الله غير ديموقراطى وميَّالاً للعنف.

ولكن ما يلجأ إليه لويس من حشو وتطويل لا يكاد يُخفى الأسس الأيديولوجية لموقفه، وقدرته الفذة على الخطأ فى كل شئ يقوله تقريبًا. وهذه، بطبيعة الحال، صفات مألوفة فى سلالة المستشرقين، وإن كان بعضهم يتحلىَّ، على الأقل، بالأمانة فى التعبير عن تحقيره للشعوب الإسلامية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية. إلا لويس ! إنه يمضى فى تشويه الحقيقة، وفى إقامة القياس الفاسد، وفى التلميح، فى المناهج التى يكسوها بقشرة من سلطة من يَعْلَمُ كل شئ، ويتحدث بنبرات هادئة واثقة، ويفترض أن ذلك كله من سمات الباحثين. وهاك هذا المثال الذى يمثله خير تمثيل، ألا وهو مقارنته البحث النقدى الذى أجريته للاستشراق بهجوم مفترض على الدراسات اليونانية القديمة، قائلاً إن الهجوم عليها عمل أحمق. وأنا لا أشك أن مثل هذا الهجوم عمل أحمق، ولكن شتان بين الاستشراق والدراسات اليونانية القديمة ! إن الاختلاف بينهما اختلاف جذرى، فالأول يمثل محاولة لوصف منطقة كاملة من العالم، وهى محاولة مصاحبة للفتح الاستعمارى لها، وأما الثانى فلا علاقة له على الإطلاق بالفتح الاستعمارى لليونان فى القرنين التاسع عشر والعشرين، كما إن الاستشراق يعبر عن نفوره من الإسلام، والدراسات الهيلينية تعبر عن تعاطفها مع اليونان القديمة.

وبالإضافة إلى ذلك فإن اللحظة السياسية الراهنة التى تحفل بصفحات لا تحصى من القوالب النمطية العنصرية المعادية للعرب والمسلمين (دون وجود أى هجوم على اليونان القديمة) تسمح لبرنارد لويس بإصدار أقوال غير تاريخية وذات أغراض سياسية مقصودة، فى صورة حجة علمية، وهو موقف يتفق تمامًا مع أسوأ جوانب الاستشراق الاستعماري القديم الطراز[٣] . ومن ثم فإن عمل لويس يعتبر جزءًا من المناخ السياسى الراهن لا المناخ العلمى الحديث.

وأما الإيحاء - على نحو ما يوحي به لويس - بأن فرع الاستشراق الذى يتناول العرب والإسلام مبحث علمى وأنه من ثم يمكن أن يشغل نفس المرتبة التي يشغلها فقه اللغة الكلاسيكى فهو إيحاء سخيف وغير معقول، ولا يصح تشبيه هذا بذاك إلا كما يصح تشبيه أحد المتخصصين فى اللغة العربية والمستشرقين من الإسرائيليين الذين يعملون لحساب سلطات الاحتلال فى الضفة الغربية وغزة ببعض الباحثين مثل ڤيلا موڤيتس أو مومسين. إذ إن لويس يريد، من ناحية، أن يضع الاستشراق الإسلامى فى منزلة مجال البحث العلمى البرئ المتقد حماسًا، ويريد، فى الناحية المقابلة، أن يتظاهر بأن الاستشراق مجال يتميز بدرجة بالغة من التعقيد والتنوع والتخصص التقنى إلى الحد الذى يستحيل معه أن يتخذ شكلاً يتيح لأى شخص من غير المستشرقين (مثلى ومثل الكثيرين سواى) أن ينتقده. ولكن الاهتمام الأوروبى بالإسلام لم ينشأ، كما سبق لى أن ذكرت، من حب الاستطلاع بل من الخوف من منافس للمسيحية يتميز بوحدته وصلابته وبقوته الجبارة ثقافيًّا وعسكريًّا. وكان أوائل الباحثين الأوروبيين فى الإسلام، على نحو ما بينه مؤرخون كثيرون، من أرباب المجادلات القروسطية الذين كتبوا ما كتبوه لدرء خطر جحافل المسلمين التى تهددهم وخطر الارتداد عن الدين المسيحى. وقد استمرت هذه 'التوليفة' من الخوف والعداء، بصورة ما، حتى يومنا هذا، سواء فى الاهتمام العلمى أو غير العلمى بالإسلام، وهو الذى يُنظر إليه على أنه دين ينتمى إلى منطقة معينة من مناطق العالم - هي الشرق - وهى التى

غدت تمثل الثقل الموازن - خياليًا وجغرافيًا وتاريخيًا - **لأوروبا أو ضد** أوروبا والغرب.

وأما أهم المشكلات الشائقة الخاصة بالاستشراق الإسلامى **أو العربى** فتكمن أولاً فى الأشكال التى اتخذتها الرواسب القروسطية التى لا تزال بيننا ولا تزال تتشبث بمواقعها، وتكمن ثانيًا فى العلاقات التاريخية والسوسيولوجية بين الاستشراق وبين المجتمعات التى أفرزته، إذ نري، مثلاً، تلك **الروابط** القوية بين الاستشراق وبين المخيلة الأدبية، وكذلك بين الاستشراق وبين الوعى الإمبريالى، ويروعنا فى الكثير من فترات التاريخ الأوروبى ذلك التجاوب الدائب بين ما كتبه العلماء والمتخصصون وما غدا الشعراء والروائيون والسياسيون والصحفيون يقولونه عن الإسلام. وبالإضافة إلى هذا - وهذه هى المسألة الجوهرية التى يرفض برنارد لويس أن يتناولها - نلمح ذلك التوازى الشديد (وإن يكن يسير الإدراك) بين سطوع نجم النشاط العلمى الحديث فى الاستشراق وبين اكتساب بريطانيا وفرنسا امبراطوريات شاسعة فى الشرق.

وعلى الرغم من أن العلاقة بين التعليم الكلاسيكى البريطانى المعتاد وتوسيع الإمبراطورية البريطانية علاقة أشد تعقيدًا مما يفترضه لويس، فلن نشهد توازيًا أشد نصوعًا بين السلطة والمعرفة فى تاريخ فقه اللغة الحديث من توازيهما فى الاستشراق، إذ استمدت الدول الاستعمارية جانبًا كبيرًا من المعلومات والمعرفة بالإسلام والشرق، وهو ما استخدمته فى تبرير استعمارها، من الدراسات الاستشراقية، وأثبتت دراسة حديثة بعنوان **الاستعمار ومحنة ما بعد الاستعمار**[٤] شارك فيها مؤلفون كثيرون، وتتميز بغزارة وثائقها، أن المعرفة الاستشراقية قد استخدمت فى الإدارة الاستعمارية لجنوبى آسيا، ولا يزال التبادل أو التفاعل قائمًا إلى حد كبير بين المتخصصين فى دراسة المناطق، مثل المستشرقين، وبين وزارات الخارجية. أضف إلى هذا أن عددًا كبيرًا من الصور النمطية للمسلمين والعرب، وهى التى تُبرز النزعة الحسية، والكسل، والإيمان بالقضاء والقدر، والقسوة، والانحطاط، والبهاء، والتى نجدها فى

كـتابات الكُتّــاب من چون بوكــان إلى ڤ. س. نايبول، تمثــل كذلك تلك الافتراضات المسبقة التي يقوم عليهـا مجال الاستشراق الأكاديمى المتاخم لهذه الكتـابات. وعلى العكـس من ذلك، نجـد أن تبـادل القـوالب النمطيـة بين الدراسات المتخـصصة فى الهند والصين من ناحـية، وبين الثقافـة العامة من ناحـيـة أخـرى، لا يتـمـتع بالازدهار نفـسـه، على الرغم من العـلاقـات والاستـعارات الملحـوظة. بل ولا نرى تشابهًـا كبـيرًا بين الحال الـسائدة فى أوسـاط الدارسين الغربـية للصين والهـند وبين حال الكثـيـرين من الدارسين المحترفين للإسلام، فى أوروبا والولايات المتحدة، وهم الذين يقضون حياتهم فى دراسـة الموضـوع، ولكنهم يجـدون من المحال علـيهم أن يحـبـوا الدين الإسلامى والثقافة الإسلامية، ناهيك بالإعجاب بهما.

وأما من يقول، مـثلما يقول لويس ومقلدوه، إن أمـثال هذه الملاحظات جمـيعًا لا تزيد عن كـونها مسـألة اعتناق ''قضـايا رائجة'' فهو لا يـتصدى للإجـابة على الأسـئلة التـاليـة : لماذا قـام ويقـوم الكثـيرون، مـثـلاً، من المتخصصين فى الإسلام بإسداء المشورة، بصورة منتظمة، بل وبالعمل النشط لدى حكومات تتمثل خططها فى العالم الإسلامى فى الاستغلال الاقتصادى، أو السـيطرة، أو العدوان الـصريح؟ أو لماذا يشـعـر كثـير مـن الباحـثين فى الإسلام، مثل لويس نفسه، شعورًا تلقائيًا بأن واجبهم يتضمن شن الهجمات على الشـعوب العـربيـة أو الإسلامـية مـتظاهرين بأن الثـقـافة الإسـلاميـة ''الكلاسيكية'' يمكن أن تكون، رغم ذلك، موضوع الاهتمام العلمى النزيه ؟ إن مشـاهدة المتخـصصين فى تاريخ طوائف الحـرفيين الإسـلاميـة فى القرون الوسطى الذين ترسلهم وزارة الخـارجية الأمـريكية فى بعـثات لإحـاطة أفراد البعثـات الدبلوماسية الأمـريكية فى الخليج بقضايا أمن الولايـات المتحدة فى المنطقة لا توحى تلقائيًا بأى تشابه بحب اليونان القديمة الذى ينسبه لويس إلى فقه اللغة الكلاسيكى مفترضًا أنه مجال من المجالات المرادفة للاستشراق .

وليس من المدهش إذن أن نجد أن مجال الاسـتشراق الإسلامى والعربى، الذى يتسم باسـتعداده الدائم لإنكار تواطؤه مع سلطة الدولة، قـد عجز إلى عهد جد قريب عن تقديم بحث نقدى 'داخلى' عن الارتباطات التى وصفتها

لتوى، وأن لويس يستطيع أن يصدر التصريح الغريب بأن نقد الاستشراق نقد ''لا معنى له''. وليس من المدهش أيضًا أن معظم النقد السلبى الذى تلقاه عملى هذا من '' المتخصصين''، وباستثناءات قليلة، قد اتضح أنه، مثل نقد لويس، لا يزيد عن الوصف المبتذل لقيام شخص عادى بانتهاك حرمة ضيعة أحد كبار المُلاَّك. وأما الفئة الوحيدة من المتخصصين (أيضًا باستثناءات قليلة) التى حاول أفرادها معالجة ما أناقشه - وهو الذى لا يقتصر على مضمون الاستشراق بل يتضمن علاقاته، وارتباطاته، واتجاهاته السياسية، ونظرته للعالم - فكانوا من المتخصصين فى دراسة الصين والهند، ومن أبناء الجيل الجديد من باحثى الشرق الأوسط، المنفتحين على المؤثرات الجديدة وكذلك على الحجج السياسية التى يتضمنها البحث النقدى للاستشراق، ومن الأمثلة عليهم بنجامين شوارتز، من جامعة هارڤارد، الذى انتهز فرصة إلقاء خطاب توليه رئاسة جمعية الدراسات الآسيوية فى عام ١٩٨٢ لا للتعبير فقط عن اختلافه مع بعض ما وُجِّهَ لى من نقد بل أيضًا للترحيب بالحجج الفكرية التى سُقْتُها.

وأما كبار المتخصصين فى الدراسات العربية والإسلامية فإن ردود أفعالهم تشى بالإحساس بالإساءة البالغة والظلم الشديد، وهو الذى يمثل لهم بديلاً عن صورة ذواتهم، فمعظمهم يستعمل كلمات مثل ''الإساءة'' و ''تلويث السمعة'' و ''السب العلنى''، كأنما كان النقد نفسه انتهاكًا غير مسموح به لحرمة ضيعتهم الأكاديمية المقدسة. وأما الدفاع الذى قدمه لويس فينبئ بوضوح عن سوء الطوية، إذ إنه كان ولا يزال يفوق المستشرقين جميعًا فى انحيازه العدائى المشبوب ضد القضايا العربية (وغيرها) الذى أعرب عنه فى عدة أماكن مثل الكونجرس الأمريكى ومجلة **كومنتارى** وغيرها، ولذلك فإن الرد الصحيح عليه يجب أن يتضمن وصف ما يمثله برنارد لويس سياسيًّا وسوسيولوجيًّا عندما يتظاهر بأنه يدافع عن ''شرف'' مجال عمله، فما هذا الدفاع، على نحو ما سوف يتضح بجلاء، سوى تركيبة معقدة من أنصاف حقائق ترمى إلى تضليل القراء غير المتخصصين.

وأقول بعبارة موجزة إننا نستطيع أن ندرس العلاقة بين الاستشراق الإسلامى أو العربى وبين الثقافة الأوروبية الحديثة دون أن نقوم فى نفس الوقت بذكر كل مستشرق ظهر على هذه البسيطة، أو كل ضرب من التقاليد الاستشراقية، أو كل شئ كتبه المستشرقون، ثم نضع ذلك كله فى سلة واحدة ونطلق عليه صفة الإمبريالية الفاسدة التى لا قيمة لها. وعلى أية حال فأنا لم أفعل ذلك قط، فمن الجهل المطبق القول بأن الاستشراق مؤامرة، أو الإيحاء بأن ''الغرب'' شر، وكلاهما من السخافات التى تجاسر لويس بوقاحة فنسبها إلىَّ، هو وتابعه - الذى يتولى التعليق على الأحداث الجارية - وهو العراقى كنعان مكية. ومن ناحية أخرى، فإنه من النفاق التغاضى عن السياقات الثقافية والسياسية والأيديولوجية والمؤسسية التى يكتب الناس فى أطرها ويفكرون ويتحدثون فيها عن الشرق، سواء كانوا باحثين أو غير باحثين. وعلى نحو ما سبق لى أن ذكرت، أرى أهمية بالغة لتفهم سبب معارضة غير الغربيين من ذوى التبصر والرشاد للاستشراق، ألا وهو إدراكهم أن 'خطاب' الاستشراقِ الحديثِ 'خطابُ' سلطةٍ نابعة من حقبة استعمارية، وهم محقون فى ذلك، كما كان هذا موضوع ندوة ممتازة عُقدت فى الآونة الأخيرة بعنوان **الاستعمار والثقافة**(٥) . وفى إطار هذا الضرب من 'الخطاب'، الذى يقوم أساسًا على افتراض أن الإسلام كيان موحد متحجر لا يتغير ومن ثم يقبل التسويق على أيدى ''الخبراء'' ابتغاء تحقيق مصالح سياسية محلية قوية، لا يستطيع المسلمون أو العرب، ولا أى شعب من الشعوب الأخرى الصغرى التى سُلبت إنسانيتها، أن يتعرفوا على أنفسهم باعتبارهم بشرًا، أو على من 'يراقبونهم' باعتبارهم باحثين وحسب. والأغلب أن يروا فى 'خطاب' الاستشراق الحديث، وفى نظائره فى المعارف المماثلة التى بُنيت للسكان الأمريكيين الأصليين ولأبناء إفريقيا، اتجاهًا مُزمنًا إلى إنكار أو إبطال أو تشويه السياق السياسى لأمثال هذه المذاهب الفكرية ابتغاء الحفاظ على خرافة نزاهة البحث العلمى .

ومع ذلك فلا أود الإيحاء بأن آراء برنارد لـويس، على الرغم من شيوع أمثـال هذه الآراء، كـانت الآراء الوحيـدة التى ظهرت أو تدعـمت فى أثناء السنوات الخـمس عشـرة الماضيـة. ومن الصـحيح قطعًـا أن بعض الباحـثين والصحـفيين فى الولايات المتـحدة قـد تدافعـوا، منذ انهيار وتـفكك الاتحاد السوڤييتى، إلى اعتـبار أن الإسلام الذى أضـفوا عليـه صبغـة الشرق يمثل امبراطورية شر جديدة. ومن ثم غمرت أجـهزة الإعلام الإلكترونية والمطبوعة صور نمطية تَحُطُّ من شأن المسلمين، فتربط بينهم وبين الإرهاب، أو تربط بين العرب والعنف، أو بين الشرق والطغيان. كما شهدت هذه الفترة أيضًا العودة فى بعض مناطق الشـرق الأوسط والشـرق الأقصى إلى بعض صـور الأديان 'الأصلية' وإلى ألوان بدائية من 'القوميات'، ولكـن هـذه الملامح لا تمثـل الصـورة الكاملة، وأريد أن أتحـدث فى القسم البـاقى من هذه الدراسـة عن التيارات الجديدة فى البحث العلمى والنقد والتفسير، وهى التى - رغم قبولها للمنطلقات الأساسية لكتابى هذا - تتجاوزه بحيث تزيد من ثراء إدراكنا لمدى تعقيد الخبرة التاريخية .

ولـم تنشأ أى من هذه التيارات فجأة، بطبيعة الحال، بل ولـم تكتسب أى منهـا منزلة المعرفـة أو الممارسة الكـاملة الرسوخ. فـالسياق العـالمى لا يزال مضطربًا إلى درجـة تبعث على الحيرة، مـثقلاً بشتى الأيديولوجـيات، سريع التـقلب، متـوترًا، غيـر مأمـون بل مهلكًا. إذ على الرغم من تمـزق الاتحاد السوڤييتى وحصول بلدان شرقىّ أوروبا على الاستـقلال السياسى فإن أنساق السلطة والهيمنة لا تزال قائمة بصورة تثير البلبلة. فبلدان الجنوب الجغرافى - التى كان يشار إليهـا بتعبير رومانسى بل وعـاطفى هو العالم الثالث - مُكَبَّلة فى أشراك الديون، وقد تفتتت فى عشرات من الكيانات المنقسمة على أنفسها أو غيـر المتماسكـة، تحاصرها مـشكلات الفقر والمرض والـتخلف التى زادت على مدى السنوات العـشر أو الخمس عشـرة الماضية. وانقضى زمـان حركة عدم الانحياز وزمن الشـخصيات الساحرة التى قضت على الاسـتعمار وأتت

بالاستقلال، وبرز من جديد نسق يدعو إلى الانزعاج يتمثل فى الصراعات العرقية والحروب المحلية، وهو الذى لا يقتصر على الجنوب الجغرافى، على نحو ما تشهد به الأحوال المفجعة لأبناء البوسنة والهرسك، ولا تزال الولايات المتحدة الدولة المسيطرة فى بعض المناطق مثل أمريكا الوسطى والشرق الأوسط وآسيا، ولا تزال أوروبا، التى يساورها القلق ولم تحقق وحدتها الحقة حتى الآن، تتلكأ خلفها.

كما برزت - وببعض الصور المثيرة إلى درجة بعيدة - عدة تفسيرات للمشهد العالمى الحالى وبُذلت عدة محاولات لفهمه ثقافيًا وسياسيًا. ولقد سبق لى أن أشرت إلى ' الأصولية'. وأما النظائر العلمانية فهى العودة إلى القومية وإلى النظريات التى تؤكد التمييز الجذرى - وهو فى اعتقادى تمييز زائف بسبب شموله - بين مختلف الثقافات والحضارات. فمنذ عهد قريب، على سبيل المثال، قدم الأستاذ صمويل هتنجتون، من جامعة هارفارد، نظريته غير المُقْنعة على الإطلاق والتي تقول بأن ما يسميه ''صدام الحضارات'' قد حل محل القطبية الثنائية فى زمن الحرب الباردة، وهي أطروحة تقوم على افتراض أن الحضارات الغربية والكونفوشيسية والإسلام، من بين عدة حضارات أخرى، تمثل أقسامًا مُحْكمة الإغلاق، يحرص أصحابها أساسًا، فى الحقيقة، على نبذ كل ما عداها[٦].

وهذا منافٍ لطبيعة الأمور، إذ إن أحد مظاهر التقدم الكبير فى النظرية الثقافية الحديثة يتمثل فى إدراكنا، وهو الذى يكاد يقبله الجميع على مستوى العالم، بأن الثقافات مُهَجَّنةٌ ومتعددة العناصر، وبأن الثقافات والحضارات، على نحو ما أقمت عليه الحجة فى كتابى الثقافة والإمبريالية، تتصل ببعضها البعض ويعتمد بعضها على بعض إلى درجة يصعب معها وضع توصيف لكل على حدة أو رسم صور مبسطة لتفرد كل منها بذاتها. كيف نستطيع اليوم أن نتحدث عن ''الحضارة الغربية'' إلا باعتبارها، وإلى حد كبير، خرافة أيديولوجية، توحى بنوع من التفوق 'المنعزل' لحفنة من القيم والأفكار، ليس لأيها معنى خارج سياق فتوح البلدان، والاستيطان فيها، والسفر منها وإليها،

واختلاط الشعوب، وهو الذى جعل الأمم الغربية تتمتع بما تتمتع به الآن من هويات مختلطة ؟ ويصدق هذا بصفة خاصة على الولايات المتحدة وهى التى لا يمكن وصفها اليوم إلا باعتبارها صحيفة بالغة الضخامة تعاقبت عليها كتابات تشهد باختلاف الأجناس والثقافات التى تشترك فى تاريخ معقد للفتوح والغزوات، وحالات الإبادة، إلى جانب المنجزات الثقافية والسياسية الكبرى، بطبيعة الحال. ولقد كانت هذه الفكرة من 'الرسائل' المضمرة فى الاستشراق، بمعنى أن أية محاولة للفصل قسراً بين الثقافات والشعوب، حتى أو بحيث تصبح كل منها سلالة منفصلة و جوهراً متميزاً، لا تقتصر على كشف إجراءات التزييف وسوء التمثيل المترتبة على ذلك بل تكشف أيضًا عن كيفية تواطؤ 'الفهم' مع السلطة فى إفراز ما يسمى "الشرق" أو "الغرب".

ولا يعنى ذلك أن هتنتجتون، ومن خَلْفِهِ جميع أصحاب النظريات والمبررات للتقاليد الغربية المتهلّلة فرحًا، مثل فرانسيس فوكوياما، لم يعودوا يتمتعون بجانب كبير من سيطرتهم على الوعى الجماهيرى، بل لا يزالون يتمتعون به، على نحو ما اتضح فى حالة پول چونسون - وذلك يعتبر من 'أعراض' هذا الموقف - فلقد كان يومًا من المفكرين اليساريين ثم أصبح مجادلاً اجتماعيًّا وسياسيًّا رجعيًّا. إذ نشر فى مجلة نيويورك تايمز ماجازين، بتاريخ ١٨ إبريل ١٩٩٣، وليست على الإطلاق بالمجلة الهامشية، مقالاً بعنوان "عاد الاستعمار - ولم يتأخر لحظة"، وأما الفكرة الرئيسية فيه فهو أن على "الأمم المتحضرة" أن تتعهد بإعادة استعمار بلدان العالم الثالث "التى انهارت فيها أولى الشروط الأساسية للحياة المتحضرة" وأن يكون ذلك من خلال نظام لفرض الوصاية عليها. والنموذج الذى يقدمه هو النموذج الاستعمارى الصريح الذى ينتمى للقرن التاسع عشر، إذ يقول إن ممارسة التجارة الرابحة سوف تستحيل على الأوروبيين إلا إذا فرضوا النظام بالمعنى السياسى.

والحجة التى يقدمها چونسون ذات أصداء باطنة عديدة فى كتابات راسمى السياسات الأمريكيين وفى أجهزة الإعلام. وكذلك - بطبيعة الحال

- فى السياسة الأمريكية الخارجية التى لا تزال تؤمن بالتدخل فى الشرق الأوسط وفى أمريكا اللاتينية وفى شرقىّ أوروبا، كما لا تزال ' تبشيرية' فى كل ما عدا تلك من المناطق، وخصوصًا فى سياساتها إزاء روسيا والجمهوريات السوفييتية السابقة. ولكن المهم هو أن صدعًا خطيرًا قد نشأ، وإن لم يفحصه أحد تقريبًا، فى الوعى الجماهيرى بين الأفكار القديمة الخاصة بالهيمنة الغربية (والذى كان نظام الاستشراق جانبًا من جوانبه) - من ناحية - وبين الأفكار الجديدة التى تسود فى المجتمعات ' الثانوية' والمحرومة، وفى أوساط قطاع عريض من المثقفين والأكاديميين والفنانين من ناحية أخرى. لقد تغيرت الأوضاع تغيرًا هائلاً فلم تعد الشعوب الأقل شأنًا - والتى كانت يومًا ما مستعمرة ومستعبدة ومقهورة - تخلد إلى الصمت، ولا يتولى تفسير أوضاعها سوى كبار الأوروبيين أو الذكور من الأمريكيين. كما حدثت ثورة فى وعى المرأة، وفى وعى الأقليات والمهمشين، بلغ من شدتها أن امتد تأثيرها إلى التيار الرئيسى للتفكير على مستوى العالم كله. وعلى الرغم من أننى كنت أستشعرها إلى حد ما فى أثناء عملى بكتابة **الاستشراق** فى السبعينيات فقد اتضحت معالمها الآن بصورة مثيرة من شأنها أن تستلفت انتباه كل من يهتم اهتمامًا حقيقيًا بدراسة الثقافة عمليًا ونظريًا.

ويمكننا أن نميز بين تيارين عريضين هما ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة. واستخدام لفظة ''بعد'' قبل الكلمة لا تعنى التجاوز بقدر ما تعنى، على نحو ما بينت الباحثة 'إلا شوهات' فى مقال أساسى لها عن 'ما بعد الاستعمار'، ''مظاهر الاستمرار ومظاهر الانقطاع، ولكن التأكيد ينصبُّ على الطرائق والأشكال الجديدة للممارسات الاستعمارية القديمة، لا على ما 'يتجاوزها'.''(٧) وقد برز ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة معًا باعتبارهما موضوعين مترابطين لدى تصدى الباحثين لهما وفحصهما. ومن المحال فى هذا السياق أن أعرض للمناظرات المستفيضة التى أحاطت بمعنى هذين المصطلحين، بل وبصياغتهما وطرائق كتابتهما بالانجليزية. وهكذا فلن أتحدث عن بعض الحالات الفردية التى اتسمت بالتطرف أو استخدام الرطانة

المضحكة، بل سأعرض لبعض التيارات والجهود التى يبدو أنها لا تزال مهمة الآن، ونحن فى عام ١٩٩٤، من منظور كتاب نشر عام ١٩٧٨ .

كان ولا يزال جانب كبير من أهم الدراسات التى أُجريت عن النظام الاقتصادى والسياسى الجديد يتعلق بما يصفه هارى ماجدوف فى مقال حديث بتعبير ''العولمة''، وهو النظام الذى يسمح لنخبة ضئيلة من رجال المال بتوسيع سلطانها حتى يشمل العالم كله، وهو ما يؤدى إلى تضخم أسعار السلع والخدمات، وإعادة توزيع الثروة بنقلها من قطاعات أصحاب الدخول المنخفضة (عادة فى العالم غير الغربى) إلى قطاعات الدخل المرتفع(٨) . وإلى جانب هذا، على نحو ما ناقشه ماساو ميوشى وعارف ديرليك مناقشةً دقيقة، ظهر نظام جديد عابر للحدود الوطنية، بحيث تختفى الحدود الخاصة للدول، ولا يخضع العمال ولا الدخول إلا للمديرين 'العالميين'، وبحيث يعود الاستعمار إلى الظهور فى صورة خضوع الجنوب وتبعيته للشمال(٩) . وينتقل كل من مويشى وديرليك بعد ذلك إلى تبيان كيف يمكن أن يصبح اهتمام الأكاديميين الغربيين بموضوعات مثل التعدد الثقافى و ''أوضاع ما بعد الاستعمار''، فى الواقع، بمثابة تراجع ثقافىٍّ وفكرىٍّ عن حقائق الواقع الجديد للقوة فى العالم، فيقول ميوشى ''إن ما نحتاجه هو الفحص السياسى والاقتصادى الصارم لا الدراسة التى تمليها المقتضيات التعليمية'' التى يمثلها ''خداع النفس الليبرالى'' المضمر فى بعض المجالات الجديدة مثل الدراسات الثقافية والتعددية الثقافية (٧٥١) .

لكننا حتى لو أخذنا هذه 'الأوامر' مأخذ الجد (كما يقضى به الواجب) فسوف نجد أن الخبرة التاريخية تقدم لنا أسسًا صلبة لظهور الاهتمام اليوم بما بعد الحداثة، وبقرينه الذى يختلف تمامًا عنه وهو ما بعد الاستعمار، إذ سوف نجد فى الأول انحيازًا أشد كثيرًا للمركزية الأوروبية، إلى جانب غلبة التركيز النظرى والجمالى الذى يؤكد العوامل المحلية والطارئة، وكذلك ما يكاد أن يكون وجودًا زخرفيًّا، لا وزن له، للعوامل التاريخية، وعوامل المحاكاة، وقبل هذا وذلك النزعة الاستهلاكية. وأما أولى الدراسات الخاصة بما بعد

الاستعمار فقد قام بها عدد من المفكرين المتميزين مثل أنور عبد الملك، وسمير أمين، وس. ل. ر. چيمز، وكانت كلها تقريبًا تستند إلى دراسات للسيادة والسيطرة، إما من وجهة نظر الاستقلال السياسى الذى اكتمل أو من وجهة مشروع تحررى غير مكتمل. لكنه إذا كانت ما بعد الحداثة، طبقًا لتعريف من أشهر تعريفاتها القائمة على برنامج محدد (وهو تعريف چان فرانسوا ليوتار) تؤكد اختفاء الصور الكبرى للتحرر والتنوير، فإن جانبًا كبيرًا من العمل الذى أنجزه الجيل الأول من فنانى وباحثى ما بعد الاستعمار يؤكد العكس تمامًا، فعلى الرغم من بقاء الصور الكبرى المذكورة فإن تنفيذها وتحقيقها يتعرضان الآن لمن يوقفهما أو يرجئهما أو يتحايل عليهما. وهكذا فإن الاختلاف الحاسم بين الضرورات التاريخية والسياسية العاجلة لما بعد الاستعمار عن الانفصال النسبى لما بعد الحداثة يؤدى إلى اختلاف تام فى المداخل والنتائج، على ما بينهما من تداخل محدود (فى تقنيات " الواقعية السحرية" على سبيل المثال).

واعتقد أنه من الخطأ أن نقول إن جانبًا كبيرًا من أفضل الكتابات الخاصة بما بعد الاستعمار التى تكاثرت تكاثرًا شديدًا منذ أوائل الثمانينيات يخلو من التأكيد الشديد على ما هو محلىٌّ، وإقليمى وطارئ، فهذه الكتابات لا تخلو من هذا التأكيد، ولكن أهم أشكاله تتصل، فيما يبدو لى، فى منهجها العام، بمجموعة عالمية من القضايا، وكلها تتعلق بالتحرر، وبالمواقف المنقحة تجاه التاريخ والثقافة، وبانتشار تطبيق النماذج والأساليب النظرية المتكررة، وكان من أشدها بروزًا البحث النقدى المنتظم والمناهض للمركزية الأوروبية ونظام السلطة الأبوية. ففى شتى الجامعات الأمريكية والأوروبية دأب الطلاب والأساتذة فى الثمانينيات بل وبذلوا جهودًا مضنية فى توسيع مجال التركيز الأكاديمى فيما يسمى بالمواد الدراسية الأساسية حتى يشمل كتابات المرأة، وكتابات الفنانين والمفكرين غير الأوروبيين، ومن يشغلون المراتب الثانوية، وصاحبت ذلك تغييرات مهمة فى النظرة إلى دراسات المناطق التى طالما احتكرها المستشرقون الكلاسيكيون ونظائرهم فى المجالات الأخرى. وهكذا

فقد بدأ يتجلى فى بعض المباحث العلمية مثل الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والأدب وعلم الاجتماع بل والتاريخ، قبل كل شئ، تأثير البحث النقدى الجديد فى المصادر، ودخول النظرية النقدية الجديدة، واستبعاد المنظور القائم على المركزية الأوروبية. وأما أهم الدراسات التنقيحية الرائعة فربما لم يشهدها مجال دراسات الشرق الأوسط، بل شهدها مجال الدراسات الهندية، وذلك بإنشاء مجال دراسات ذوى المكانة الثانوية، وهو الذى يضم جماعة مرموقة من العلماء والباحثين الذين يرأسهم 'راناچيت جُوها'. وكانت غايتهم تتسم بالطموح، ألا وهي القيام بثورة فى علم كتابة التاريخ، وهدفهم المباشر هو إنقاذ كتابة التاريخ الهندى من سيطرة النخبة القومية، وأن يعيدوا إليه الدور المهم الذى يقوم به فقراء المدن وسكان الريف. وأعتقد أنه من الخطأ أن نقول إن مثل هذا العمل، الذى يغلب عليه الطابع الأكاديمى، يتعرض بسهولة للاستقطاب والتواطؤ مع الاستعمار الجديد "العابر للحدود الوطنية". فما علينا إلا أن نسجل ونعترف بالإنجاز، مع التحذير من مزالق المستقبل.

ولقد اهتممت اهتمامًا خاصًا بالتوسع فى قضايا ما بعد الاستعمار حتى أصبحت تشمل مشكلات الجغرافيا، فما كتاب **الاستشراق** على أية حال إلا دراسة بُنيت على إعادة النظر فى المقولة التى ظل الناس يؤمنون بها على مر القرون ألا وهى وجود هُوَّة من المحال تخطيها تفصل بين الشرق والغرب. ولم يكن هدفى، كما سبق لى أن قلت، إنكار الاختلاف فى ذاته - فمن ذا الذى ينكر الدور التأسيسى الذى تنهض به الاختلافات القومية والثقافية فى العلاقات ما بين البشر - بقدر ما كان يتمثل فى الطعن فى مقولة إن الاختلاف يتضمن العداء، ويتضمن مجموعة من العناصر الجوهرية المجسدة المجمدة المتعارضة، وهيكلاً معرفيًا كاملاً 'تعارضيًّا' بُنى من هذه الأشياء. بل كان ما أدعو إليه فى **الاستشراق** هو اتخاذ منهج جديد فى تفهم عناصر الانفصال والتضارب التى دفعت أجيالاً متعاقبة إلى العداء والحرب والسيطرة الإمبريالية. والحق أن تطورًا من أهم التطورات فى دراسات ما بعد الاستعمار كان يتمثل فى إعادة قراءة الأعمال الثقافية 'المعتمدة' لا بالحَطِّ من قدرها أو

بتلويث سمعتها بصورة ما، بل بإعادة فحص بعض ما تقوم عليه من افتراضات، وتجاوز خضوعها لصورة ما من صور 'الجدلية الثنائية' التى توحى بوجود أسياد وعبيد. ولقد كان هذا قطعًا هو الأثر النسبى لبعض الأعمال الفنية التى تشهد بسعة الحيلة إلى حد مذهل، مثل قصص س. ل. ر. چيمز وأشعار إيميه سيزار، وديريك وولكوت، فأعمالهم تتميز بمنجزات شكلية جديدة تمثل فى الواقع إعادة النظر فى الاستعمار باعتباره خبرة تاريخية وامتلاك ناصية هذه الخبرة وبث الحياة فيها وتحويلها إلى صورة جمالية جديدة للمشاركة، بل وفى أحيان كثيرة إعادة صياغتها بحذق فائق.

كما نرى تطورًا مماثلاً فى أعمال مجموعة من الكُتّاب الأيرلنديين المتميزين الذين فرضوا وجودهم فى عام ١٩٨٠ عندما أنشأوا هيئة جماعية أسموها 'فيلد داى'، ويقول تصدير إحدى الطبعات التى تتضمن بعض أعمالهم ما يلى عنهم :

> كان (هؤلاء الكتاب) يعتقدون أن جماعة 'فيلد داى' تستطيع بل ومن واجبها أن تساهم فى حل الأزمة الراهنة بوضع تحليلات لكل ما استقر من آراء وأساطير وأنماط كانت قد أصبحت من أعراض وأسباب الموقف الحالى (بين جمهورية أيرلندا وأيرلندا الشمالية). والواقع أن انهيار الترتيبات الدستورية والسياسية، وعودة تفشى العنف الذى كانت هذه الترتيبات تهدف إلى قمعه أو احتوائه، يجعل هذا المطلب أشد إلحاحًا فى الشمال عنه فى الجمهورية . . . وهكذا قررت الجماعة أن تشرع فى نشر عدة مطبوعات متوالية، ابتداءً بسلسلة من الكتيبات (بالإضافة إلى سلسلة رائعة من قصائد شيماس هينى، ومقالات شيماس دين، ومسرحيات بريان فريل وتوم پولين) بغرض استكشاف جوانب المشكلة الأيرلندية، وزيادة النجاح فى مواجهتها عما شهدناه حتى الآن[١٠] .

ورأينا كيف أن فكرة إعادة التفكير فى الخبرات التاريخية التى كانت تقوم يومًا ما على الفصل الجغرافى بين الشعوب والثقافات وإعادة صياغة هذه الخبرات أصبحت تقع فى قلب موجة كاملة من الأعمال العلمية والنقدية، إذ نجدها مثلاً، ولنقتصر على ثلاثة أعمال فقط، فى كتاب إميل ألكالاى بعنوان **ما وراء العرب واليهود : إعادة صُنع ثقافة بلاد الشام**، والكتاب الذى كتبه پول جيلروى بعنوان **المحيط الأطلسى الأسود : الحداثة والوعى المزدوج**، والكتاب الذى كتبته مويرا فيرجسون بعنوان **الخضوع للآخرين : الكاتبات البريطانيات والرق الاستعمارى ١٦٧٠-١٨٣٤**[١١] . وتتولى هذه الأعمال إعادة فحص المجالات التى كان يُعتقد يومًا ما أنها مقصورة على شعب واحد، أو على الرجل دون المرأة أو العكس، أو على جنس بشرى واحد أو طبقة اجتماعية واحدة، وتبيان أنها تشمل غيرهم. وبعد أن دأب الكُتّاب ردحًا طويلاً من الزمن على تصوير بلاد الشام فى صورة صعيد معركة بين العرب واليهود، تظهر هذه المنطقة فى كتاب ألكالاى فى صورة الثقافة الخاصة بالبحر المتوسط، والتى يشترك فيها العرب واليهود. وينتهج جيلروى منهجًا مماثلاً يؤدى إلى تغيير بل وازدواج رؤيتنا للمحيط الأطلسى الذى كان يُظن أنه أساسًا بحر الرحلات البحرية الأوروبية. وعندما تفحص فيرجسون علاقة الخصومة بين المُلاّك الإنجليز للعبيد وبين العبيد من أبناء إفريقيا، تتيح إبراز نسق أشد تعقيدًا يفصل ما بين الأنثى البيضاء والذكر الأبيض، وما يستتبعه ذلك من ظهور حالات جديدة تمثل تخفيض المنزلة وإزاحة الإنسان عن مكان الحق فى إفريقيا.

وأستطيع مواصلة ضرب المزيد من الأمثلة، لكننى سوف أوجز الختام قائلاً إنه على الرغم من استمرار وجود العداوات ومظاهر الظلم التى كانت النبع الذى تدفق منه اهتمامى بالاستشراق باعتباره ظاهرة ثقافية وسياسية، فإننا نشهد الآن، على الأقل، قبولاً عامًا بأن هذه لا تمثل نظامًا خالدًا بل خبرة تاريخية قد نكون قد اقتربنا من نهايتها أو على الأقل من تخفيف حدتها

بعض الشيء، وحين أستعرضها الآن، من المنظور الذى تتيحه هذه المسافة الزمنية على امتداد خمس عشرة سنة حافلة، ونتيجة هذا الكم الهائل من جهود التفسير والبحث العلمى الجديدة التى ترمى إلى تخفيف آثار الأصفاد الإمبريالية فى الفكر والعلاقات البشرية، أجد أن كتاب **الاستشراق** يشرفه على الأقل أنه جَنَّدَ نفسه صراحة فى النضال، وهو الذى لا يزال مستمراً بطبيعة الحال فى "الغرب" و "الشرق" معًا .

إ. و. س.
نيويورك
مارس ١٩٩٤

Introduction

1. Thierry Desjardins, Le Martyre du Liban (Paris: Plon, 1976), p. 14.
2. K. M. Panikkar, Asia and Western Dominance (London: George Alien & Unwin, 1959).
3. Denys Hay, Europe: The Emergence of an Idea, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
4. Steven Marcus, The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornog-raphy in Mid-Nineteenth Century England (1966; reprint ed.. New York: Bantam Books, 1967), pp. 200-19.
5. See my Criticism Between Culture and System (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, forthcoming).
6. Principally in his American Power and the New Mand-rins: Historical and Political Essays (New York: Pantheon- Books, 1969) and For Reasons of State (New York: Pantheon Books, 1973).
7. Walter Benjamin, Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism, trans. Harry Zohn (London: New Left Books, 1973), p. 71.
8. Harry Bracken, "Essence, Accident and Race,'* Hermathena 116(Winter 1973): 81-96.
9. In an interview published in Diacritics 6, no. 3 (Fall 1976): 38.
10. Raymond Williams, The Long Revolution (London: Chatto & Windus,1961), pp. 66-7.
11. In my Beginnings: Intention and Method (New York: Basic Books,1975).



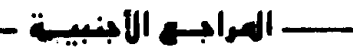
12. Louis Althusser, For Marx, trans. Ben Brewster (New York: Pantheon Books, 1969), pp. 65-7.
13. Raymond Schwab, La Renaissance orientate (Paris: Payot, 1950);Johann W. Flick, Die Arabischen Studien in Europa bis in den An fang des.
20. Jahrhunderts (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955); Dorothee MetHtzki. The Matter of Araby in Medieval England (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977).
14. E. S. Shaffer, "Kubia Khan" and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880 (Cam-bridge: Cambridge University Press, 1975).
15. George Eliot. Middlemarch: A Study of Provincial Life (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co.. 1956), p. 164.
16. Antonio Gramsci, The Prison Notebooks: Selections, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Pub-Ushers, 1971), p. 324. The full passage, unavailable in the Hoare and Smith translation, is to be found in Gramsci. Quademi del Carcere, ed. Valentine Gerratana (Turin: Einaudi Editore, 1975), 2: 1363.
17. Raymond Williams, Culture and Society, 1780-1950 (London: Chatto & Windus, 1958), p. 376.

Chapter 1. The Scope of Orientalism

1. This and the preceding quotations from Arthur James Balfour's speech to the House of Commons are from Great Britain, Parliamentary Debates (Commons), 5th ser., 17 (1910): 1140-46. See also A. P. Thornton, The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power

(London: Mac-Millan & Co., 1959), pp. 357-60. Balfour's speech was a defense of Eldon Gorst's policy in Egypt; for a discussion of that see Peter John Dreyfus Mcllini. "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt," unpublished Ph.D. dissertation, Stanford University, 1971.

2. Denis Judd, Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolu- tion. 1874-1932 (London: MacMfflan & Co., 1968), p. 286. See also p. 292: as late as 1926 Balfour spoke6without irony6of Egypt as an "independent nation.
3. Evelyn Baring, Lord Cromer, Political and Literary Essays, 1908-1913 (1913; reprint ed., Freeport, N. Y.: Books for Libraries Press, 1969), pp. 40,53,12-14.
4. Ibid., p. 171.
5. Roger Owen, "The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883-1907," in Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Antony's Papers Number 17, ed. Albert Hourani (London: Oxford University Press, 1965), pp. 109-39.
6. Evelyn Baring, Lord Cromer, Modern Egypt (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 146-67. For a British view of British policy in Egypt that runs totally counter to Cromer's, see Wilfrid Scawen Blunt, Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events (New York: Alfred A. Knopf, 1922). There is a valuable discussion of Egyptian opposition to British rule in Mounah A. Khouri, Poetry and the Making of Modem Egypt, 1882-1922 (Leiden: E. J. Brill, 1971).
7. Cromer, Modem Egypt, 2: 164.
8. Cited in John Marlowe,Cromer in Egypt (London:Eiek Books,1970),p. 271.
9. Harry Magdoff, "Colonialism (1763-c. 1970)," Encyclopaedia Britonnica, 15th ed. (1974), pp. 893-4. See also D. K. Fieldhouse, The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century (New York: Delacorte Press, 1967), p. 178.
10. Quoted in Afaf Lutfi al-Sayyid, Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations (New York: Frederick A. Praeger, 1969), p. 3.
11. The phrase is to be found in lan Hacking, The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference (London: Cambridge University Press, 1975), p. 17.
12. V. G. Kieman, The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man. and White Man iif'an Age of Empire (Boston: Little, Brown & Co.,1969).p. 55.
13. Edgar Quinet, Le Genie des religions, in Oeuvres completes (Paris:Paguerre, 1857), pp. 55-74.
14. Cromer, Political and Literary Essays, p. 35.
15. See Jonah Raskin, The Mythology of Imperialism (New York: Random House, 1971), p. 40.
16. Henry A. Kissinger, American Foreign Policy (New York: W. W. Norton & Co., 1974), pp. 48-9.



17. Harold W. Glidden, "The Arab World," American Journal of Psy chiatry 128, no. 8 (February 1972): 984-8.
18. R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages (Cam bridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 72. See also Francis Dvornik, The Ecumenical Councils (New York: Hawthorn Books, 1961), pp. 65-6: "Of special interest is the eleventh canon directing that chairs for teaching Hebrew, Greek, Arabic and Chaldean should be created at the main universities. The suggestion was Raymond Lull's, who advocatedlearning Arabic as the best means for the conversion of the Arabs. Although the canon remained almost without effect as there were few teachers of Oriental languages, its acceptance indicates the growth of the missionary idea in the West. Gregory X had already hoped for the conversion of the Mongols, and Franciscan friars had penetrated into the depths of Asia in their missionary zeal. Although these hopes were not fulfilled, the missionary spiritcontinued to develop." See also Johann W. Fuck, Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955).
19. Raymond Schwab, La Renaissance orientale (Paris: Payot, 1950). See also V.-V. Barthold, La Decouverte de I'Asie: Histoire de Vorientalisme en Europe et en Russie, trans. B. Nikitine (Paris: Payot, 1947), and the relevant pages in Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland (Munich: Gottafschen, 1869). For an instructive contrast see James T. Monroe, Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Leiden: E. J. Brill, 1970).
20. Victor Hugo, Oeuvres poetiques, ed. Pierre Albouy (Pais: Gallimard,1964), 1:580.
21. Jules Mohl, Vingt-sept Ans d'histoire des etudes orientates: Rapports fails a la Societe asiatique de Paris de 1840 a 1867, 2 vols. (Paris: Reinwald,1879-80).
22. Gustave Dugat, Histoire des orientalistes de I'Europe du XIIs au XIX9 siecle, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70).
23. See Rene Gerard, L'Orient et la pensee romantique allemande (Paris:Didier, 1963), p. 112.
24. Kiernan, Lords of Human Kind, p. 131.
25. University Grants Committee, Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies (London: Her Majesty's Stationery Office, 1961).
26. H. A. R. Gibb, Area Studies Reconsidered (London; School of Oriental and African Studies, 1964).
27. See Claude Levi-Strauss, The Savage Mind (Chicago: University of Chicago Press, 1967), chaps. 1-7.
28. Gaston Bachelard, The Poetics of Space, trans. Maria Jolas (New York: Orion Press, 1964).
29. Southern, WeJfern Views of Islam, p. 14.
30. Aeschylus, The Persians, trans. Anthony J. Podleck (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), pp. 73.
31. Euripides, The Bacchae, trans. Geoffrey S. Kirk (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970). p. 3. For further discussion of the Europe



Orient distinction see Santo Mazzarino, Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica (Florence: La Nuova Italia, 1947), and Denys Hay, Europe: The Emergence of an Idea (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
32. Euripides, Bacchae, p. 52.
33. Rene Grousset, L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient (Paris: Payot, 1946).
34. Edward Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (Boston: Little, Brown & Co., 1855), 6: 399.
35. Norman Daniel, The Arabs and Medieval Europe (London: Longmans, Green & Co., 1975). p. 56.
36. Samuel C. Chew, The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance (New York: Oxford University Press, 1937), p. 103.
37. Norman Daniel, Islam and the West: The Making of an Image (Edinburgh. University Press, I960), p. 33. See also James Kritzeck, Peter the Venerable and Islam (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).
38. Daniel, Islam and the West, p. 252.
39. Ibid., pp. 259-60.
40. See for example William Wistar Comfort, "The Literary Role of the Saracens in the French Epic," PMLA 55 (1940): 628-59.
41. Southern. Western Views of Islam, pp. 91-2, 108-9.
42. Daniel, Islam and the West, pp. 246, 96, and passim.
43. Ibid., p. 84.
44. Duncan Black Macdonald, "Whither Islam?" Muslim World 23 (January 1933): 2.
45. P. M. Holt, Introduction to The Cambridge History of Islam, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. xvi.
46. Antoine Galland, prefatory "Discours" to Barthelemy d'Herbelot Bibliotheque orientate, 'ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaitre les peuples de I'Orient (The Hague: Neauime & van Daalen, 1777), 1: vii. Galland's point is that d'Herbelot presented real knowledge, not legend or myth of the sort associated with the "marvels of the East." See R. Wittkower, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters," Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5 (1942): 159-97.
47. Galland, prefatory "Discours" to d'Herbelot, Bibliotheque orientale,pp. xvi, xxxiii. For the state of Orientalist knowledge immediately before d'Herbelot, see V. J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)," in Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962). pp. 277-89.
48. Barthold, La Decouverte de I'Asie, pp. 137-8.
49. D'Herbelot, Bibliotheque orientale, 2: 648.
50. See also Montgomery Watt, "Muhammad in the Eyes of the West," Boston University Journal 22, no. 3 (Fall 1974): 61-9.

51. Isaiah Berlin, Historical Inevitability (London: Oxford University Press, 1955), pp. 13-14.
52. Henri Pirenne, Mohammed and Charlemagne, trans. Bernard Miall (New York: W. W. Norton & Co., 1939), pp. 234, 283.
53. Quoted by Henri Baudot in Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man, trans. Elizabeth Wentholt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), p. xiii.
54. Gibbon, Decline and Fall of the Roman Empire, 6: 289.
55. Baudet, Paradise on Earth, p. 4.
56. See Fieldhouse, Colonial Empires, pp. 138-61.
57. Schwab, La Renaissance orientate, p. 30.
58. A. J. Arberry, Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars (New York:Macmillan Co., 1960), pp. 30, 31.
59. Raymond Schwab, Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron (Paris: Emest Leroux, 1934),pp. 10, 96, 4, 6.
60. Arberry, Oriental Essays, pp. 62-6.
61. Frederick Eden Pargiter, ed.. Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923 (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. viii.
62. Quinet, Le Genie des religions, p. 47.
63. Jean Thiry, Bonaparte en Egypte decembre 1797-24 aout 1799 (Paris: Berger-Levrault, 1973), p. 9.
64. Constantin-Francois Volney, Voyage en Egypte et en Syrie (Paris:Bossange, 1821), 2: 241 and passim.
65. Napoleon, Campagnes d' Egypte et de Syrie, 1798-1799: Memoires pour servir a l'histoire de Napoleon (Paris: Comou, 1843), 1: 211.
66. Thiry, Bonaparte en Egypte, p. 126. See also Ibrahim Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), pp. 12-20.
67. Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe, p. 22.
68. Quoted from Arthur Helps, The Spanish Conquest of America (London,1900), p. 196, by Stephen J. Greenblatt, "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century," in First Images of America: The Impact of the New World on the Old, ed. Fredi Chiapelli (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 573.
69. Thiry, Bonaparte en Egypte, p. 200. Napoleon was not just being cynical. It is reported of him that he discussed Voltaire's Mahomet with Goethe, and defended Islam. See Christian Cherfils, Bonaparte et I'lslam d'apres les documents francais arabes (Paris: A. Pedone, 1914), p. 249 and passim.
70. Thiry, Bonaparte en Egypte, p. 434.
71. Hugo, Les Orientates, in Oeuvres poetiques, 1: 684.
72. Henri Deherain, Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. v.
73. Description de I'Egypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont ete faites in ﻉgypte pendant I'expedition de Varmee francaise, public par les ordres de sa majeste Fempereur Napoleon le grand, 23 vols. (Paris: Imprimerie imperiale, 1809-28).

74. Fourier, Preface historique, vol. 1 of Description de I'Egypte, p. 1.75. Ibid., p. iii.
76. Ibid., p. xcii.
77. fitienne Geoffrey Saint-Hilaire, Histoire naturelle des poissons du Nil,vol. 17 of Description de I'Egypte, p. 2.
78. M. de Chabrol, Essai sur les moeurs des habitants modernes de I'Egypte,vol. 14 of Description de FEgypte, p. 376.
79. This is evident in Baron Larrey, Notice sur la conformation physique des Egyptiens et des differentes races qui habitent en egypte, suivie de quelques reflexions sur l'embaumement des momies, vol. 13 of Description de l'Egypte.
80. Cited by John Marlowe, The Making of the Suez Canal (London:Cresset Press, 1964), p. 31.
81. Quoted in John Pudney, Suez: De Lesseps' Canal (New York: Frederick A. Praeger, 1969). pp. 141-2.
82. Marlowe, Making of the Suez Canal, p. 62.
83. Ferdinand de Lesseps, Lettres, journal et documents pour servir d Thistoire du Canal de Suez (Paris: Didier, 1881), 5: 310. For an apt characterization of de Lesseps and Cecil Rhodes as mystics, see Baudet, Paradise on Earth, p. 68.
84. Cited in Charles Beatty, De Lesseps of Suez: The Man and His Times (New York: Harper & Brothers, 1956), p. 220.
85. De Lesseps, Lettres, journal et documents, 5: 17.
86. Ibid.. pp. 324-33.
87. Hayden White, Metahistory: The Historical Imagination in NineteenthCentury Europe (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), p. 12.
88. Anwar Abdel Maiek, "Orientalism in Crisis," Diogenes 44 (Winter1963):107-8.
89. Friedrich Schlegel, Uber die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begrundung der Altertumstunde (Heidelberg: Mohr & Zimmer,1808), pp. 44-59; Schlegel, Philosophic der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828, ed. Jean-Jacques Anstett, vol. 9 of Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, ed. Ernest Behler (Munich: FerdinandSchoningh, 1971), p. 275.
90. Leon Poliakov, The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe, trahs. Edmund Howard (New York: Basic Books, 1974):
91. See Derek Hopwood, The Russian Presence in Syria and Palestine,1843-1943: Church and Politics in the Near East (Oxford: Clarendon Press,1969).
92. A. L. Tibawi, British Interests in Palestine, 1800-1901 (London: Oxford University Press, 1961), p. 5.
93. Gerard de Nerval, Oeuvres, ed. Albert Beguin and Jean Richet (Paris:Gallimard, 1960), 1: 933.
94. Hugo, Oeuvres poetiques, 1: 580.
95. Sir Walter Scot? The Talisman (1825; reprint ed., London: J. M. Dent,1914), pp. 38-9.

96. See Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971," Proceedings of the British Academy 58 (1972): 495.
97. Quoted by B. R. Jerman, The Young Disraeli (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960), p. 126. See also Robert Blake, Disraeli (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), pp. 59-70.
98. Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), pp. 44-5. See Gustave Flaubert, Correspondance, ed. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), 1: 542.
99. This is the argument presented in Carl H. Becker, DOS Erbe der Antike im Orient und Okvdent (Leipzig: Quelle & Meyer, 1931).
100. See Louis Massignon, La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj(Paris: Paul Geuthner, 1922).
101. Abdel Maiek, "Orientalism in Crisis," p. 112.
102. H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p. 7.
103. Gibb, Area Studies Reconsidered, pp. 12, 13.
104. Bernard Lewis, " The Return of Islam, " Commentary, January 1976, pp.39-49.
105. See Daniel Lerner and Harold Lasswell, eds.. The Policy Sciences:Recent Developments in Scope and Method (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1951).
106. Morroe Berger, The Arab World Today (Garden City, N. Y.: Double day & Co., 1962), p. 158.
107. There is a compendium of such attitudes listed and criticized in Maxime Rodinson, Islam and Capitalism, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973).
108. Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics," Review of Politics 28, no. 4 (October 1966): 475.

Chapter 2. Orientalist Structures and Restructures

1. Gustave Flaubert, Bouvard et Pecuchet, vol. 2 of Oeuvres, ed. A.Thibaudet and R. Dumesnil (Paris: Gallimard, 1952), p. 985.
2. There is an illuminating account of these visions and Utopias in Donald G. Chariton, Secular Religions in France, 1815-1870 (London: Oxford University Press, 1963).
3. M. H. Abrams, Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p. 66.
4. For some illuminating material see John P. Nash, "The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th-19th Centuries," Manchester Egyptian and Oriental Society Journal 15 (1930): 33-9; also John F. Laffey, "Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon," French Historical Studies 6, no. 1 (Spring 1969): 78-92, and R. Leportier, L'Orient Porte des Indes (Paris: editions France-Empire, 1970). There is a great deal of information in Henri Omont, Missions archeologiques francaises en Orient aux XVIIs et XVIII6 siecles, 2 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1902), and in Margaret T. Hodgen, Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Philadelphia: University of Penn-

sylvania Press, 1964), as well as in Norman Daniel, Islam, Europe and Empire (Edinburgh: University Press, 1966). Two indispensable short studies are Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History," Middle Eastern Studies 3, no. 3 (April 1967): 206-68, and Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," in The Legacy of Islam, ed. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974). pp. 9-62

5. P. M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale," in Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 302, See also Holt's The Study of Modern Arab History (London: School of Oriental and African Studies,1965).
6. The view of Herder as populist and pluralist is advocated by Isaiah Berlin, Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas (New York: Viking Press, 1976).
7. For a discussion of such motifs and representations, see Jean Starobinski. The Invention of Liberty, 1700-1789, trans. Bernard C. Smith (Geneva,Skira, 1964).
8. There are a small number of studies on this too-little-investigated subject. Some well-known ones are: Martha P. Conant, The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century (1908; reprint ed.. New York: Octagon Books, 1967); Marie E. de Meester, Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century, Anglistische Forschungen, no. 46 (Heidelberg, 1915); Byron Porter Smith, Islam in English Literature (Beirut: American Press, 1939). See also Jean-Luc Doutrelant, "L'Orient tragique au XVIIP siecle," Revue des Sciences Humaines 146 (April-June 1972): 255-82.
9. Michel Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences (New York: Pantheon Books, 1970), pp. 138, 144. See also Francois Jacob, The Logic of Life: A History of Heredity, trans. Betty E. Spillmann (New York: Pantheon Books, 1973), p. 50 and passim, and Georges Canguilhem, La Connaissance de la vie (Paris: Gustave-Joseph Vrin,1969), pp. 44-63.
10. See John G. Burke, "The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology," in The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism, ed. Edward Dudley and Maximillian E. Novak (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972), pp. 262-8. See also Jean Biou, "Lumieres et anthropophagie," Revue des Sciences Humaines 146 (April-June 1972): 223-34.
11. Henri Deherain, Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. 111.
12. For these and other details see ibid., pp. i-xxxiii.
13. Due de Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy, in Sacy, Melanges de litterature orientate (Paris: E. Ducrocq,1833), p. xii.
14. Bon Joseph Dacier, Tableau historique de l'erudition francaise, ou Rapport sur les progrès de fhistoire et de la litterature ancienne depuis 1789 (Paris: Imprimerie imperiale, 1810), pp. 23, 35, 31.
15. Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans.

Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), pp. 193-4.

16. Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy," p. 107.
17. Sacy,Melanges de litterature orientale,pp.107,110,111-12.
18. Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers ecrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction francaise et des notes, d l'usage des eleves de l'Ecole royale et speciale des langues orientales vivantes (vol. 1, 1826; reprint ed., Osnabriick: Biblio Verlag, 1973), p. viii.
19. For the notions of "supplementarityyl "supply," and "supplication," see Jacques Derrida, De la grammatologie (Paris: Editions de Minuit, 1967), p.203 and passim.
20. For a partial list of Sacy's students and influence see Johann W. Fuck,Die Arabischen Studien in Europa bis in den An fang des 20. Jahrhunderts(Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), pp. 156-7.
21. Foucault's characterization of an archive can be found in The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language, trans. A. M. Sheridan Smith and Rupert Sawyer (New York: Pantheon Books, 1972), pp. 79-131.

Gabriel Monod, one of Renan's younger and very perspicacious contemporaries, remarks that Renan was by no means a revolutionary in linguistics, archaeology, or exegesis, yet because he had the widest and the most precise learning of anyone in his period, he was its most eminent representative (Renan, Taine, Michelet [Paris: Calmann-Levy, 1894], pp. 40-1). See also
Jean-Louis Dumas, "La Philosophic de l'histoire de Renan," Revue de Metaphysique et de Morale 77, no. 1 (January-March 1972): 100-28.

22. Honore de Balzac, Louis Lambert (Paris: Calmann-Levy, n.d.), p. 4.
23. Nietzsche's remarks on philology are everywhere throughout his works.See principally his notes for "Wir Philologen" taken from his notebooks for the period January-July 1875, translated by William Arrowsmith as "Notes for 'We Philologists,'" Arion, N. S. ^ (1974): 279-380; also the passages on language and perspectivism in The Will to Power, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968).
24. Ernest Renan, L'Avenir de la science: Pensees de 1848, 4th ed. (Paris: Calmann-Levy, 1890), pp. 141, 142-5, 146, 148, 149.
25. Ibid., p. xiv and passim.
26. The entire opening chapteróbk. 1, chap. 16of the Histoire generate et systeme compare des langues semitiques, in Oeuvres completes, ed. Henriette Psichari (Paris: Calmann-Levy, 1947-61), 8: 143-63, is a virtual encyclopedia of race prejudice directed against Semites (i.e., Moslems and Jews). The rest of the treatise is sprinkled generously with the same notions, as are many of Renan's other works, including L'Avenir de la science, especially Renan's notes.
27. Ernest Renan, Correspondence; 1846-1871 (Paris: Calmann-Levy, 1926), 1: 7-12.
28. Ernest Renan, Souvenirs d'enfance et de jeunesse, in Oeuvres completes, 2: 892. Two works by Jean Pommier treat Renan's mediation between religion and philology in valuable detail: Renan, d'apres des

documents inedits (Paris: Pen-in, 1923), pp. 48-68, and La Jeunesse clericale d'Ernest Renan (Paris: Les Belles Lettres, 1933). There is a more recent account in J. Chaix-Ruy, Ernest Renan (Paris: Emmanuel Vitte, 1956), pp. 89-111.

The standard descriptionódone more in terms of Renan's religious vocation is still valuable also: Pierre Lasserre, La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIX9 siecle, 3 vols. (Paris: Garnier Freres, 1925). In vol. 2, pp. 50-166 and 265-98 are useful on the relations between philology, philosophy, and science.

29. Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie," in Oeuvres completes 8: 1228.
30. Renan, Souvenirs, p. 892.
31. Foucault, The Order of Things, pp. 290-300. Along with the discrediting of the Edenic origins of language, a number of other eventsóthe Deluge, the building of the Tower Babelóalso were discredited as explanations. The most comprehensive history of theories of linguistic origin is Arno Borst, Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen uber Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Volker, 6 vols. (Stuttgart: Anton Hiersemann,1957-63).
32. Quoted by Raymond Schwab, La Renaissance orientate (Paris: Payot, 1950), p. 69. On the dangers of too quickly succumbing to generalities about Oriental discoveries, see the reflections of the distinguished contemporary Sinologist Abel Remusat, Melanges postumes d'histoire et litterature orientates (Paris: Imprimerie royale, 1843), p. 226 and passim.
33. Samuel Taylor Coleridge, Biographia Literaria, chap. 16, in Selected Poetry and Prose of Coleridge, ed. Donald A. Stauffer (New York: Random House, 1951), pp. 276-7.
34. Benjamin Constant, Oeuvres, ed. Alfred Roulin (Paris: Gallimard,1957), p. 78.
35. Abrams, Natural Supernaturalism, p. 29.
36. Renan, De l'origine du langage, in Oeuvres completes, 8: 122.
37. Renan, "De la part des peuples semitiques dans l'histoire de la civilisation," in Oeuvres completes, 2: 320.
38. Ibid., p. 333.
39. Renan, "Trois Professeurs au College de France: Etienne Quatremere," Oeuvres completes, 1: 129. Renan was not wrong about Quatremere, who had a talent for picking interesting subjects to study and then making the quite uninteresting. See his essays "Le Gout des livres chez les orientaux" and "Des sciences chez les arabes," in his Melanges d'histoire et de philologie orientates (Paris: E. Ducrocq, 1861), pp. 1-57.
40. Honore de Balzac, La Peau de chagrin, vol. 9 (Etudes philosophiques 1) of La Comedie humaine, ed. Marcel Bouteron (Paris: Gallimard, 1950), p. 39; Renan, Histoire generale des langues semitiques, p. 134.
41. See, for instance, De l'origine du langage, p. 102, and Histoire generale,p.180.
42. Renan, L'Avenir de la science, p. 23. The whole passage reads as follows: "Pour moi, je ne connais qu'un seui resultat a la science, c'est de

resoudre l'enigme, c'est de dire definitivement a l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer a lui-meme, c'est de lui donner, au nom de la seule autorite legitime qui est la nature humaine toute entiere, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'ils ne peut plus accepter."

43. See Madeleine V.-David, Le Debat sur les ecritures et l'hUroglyphe aux XVII9 et XVIII* siecles et l'application de la notion de dechiffrement aux ecritures mortes (Paris: S.E.V.P.E.N., 1965), p. 130.
44. Renan is mentioned only in passing in Schwab's La Renaissance orientate, not at all in Foucault's The Order of Things, and only somewhat disparagingly in Holger Pederson's The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century, trans. John Webster Spargo (1931; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1972). Max Miiller in his Lectures on the Science of Language (1861-64; reprint ed., New York: Scribner, Armstrong, & Co., 1875) and Gustave Dugat in his Histoire des orientalistes de l'Europe du XI Is au XIXe siecle, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70) do not mention Renan at all. James Darmesteter's Essais Orientaux (Paris: A. Levy, 1883)ówhose first item is a history, "L'Orientalisme en France"óis dedicated to Renan but does not mention his contribution. There are half-a-dozen short notices of Renan's production in Jules Mohl's encyclopedic (and extremely valuable) quasi-logbook, Vingt-sept ans d'histoire des etudes orientates: Rapports faits a la Societe asiatique de Paris de 1840 a 1867, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879-80).
45. In works dealing with race and racism Renan occupies a position of some importance. He is treated in the following: Ernest Seilliere, La Philosophic de l'imperialisme, 4 vols. (Paris: Plon, 1903-8); Theophile Simar, Etude critique sur la formation de la doctrine des races au XVW siecle et son expansion au XIX* siecle (Brussels: Hayez, 1922); Erich Voegelin, Rasse und Staat (Tiibingen: J. C. B. Mohr, 1933), and here one must also mention his Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus (Berlin: Junker und Dunnhaupt, 1933), which, although it does not deal with Renan's period, is an important complement to Rasse und Staat', Jacques Barzun, Race: A Study in Modern Superstition (New York: Harcourt, Brace & Co.,1937).
46. In La Renaissance orientate Schwab has some brilliant pages on the museum, on the parallelism between biology and linguistics, and on Cuvier, Balzac, and others; see p. 323 and passim. On the library and its importance for mid-nineteenth-century culture, see Foucault, "La Bibliotheque fantastique," which is his preface to Flaubert's La Tentation de Saint Antoine (Paris: Gallimard, 1971), pp. 7-33. I am indebted to Professor Eugenio Donato for drawing my attention to these matters; see his "A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction," Modern Language Notes 89, no. 6 (December 1974): 885-910.
47. Renan, Histoire generate, pp. 14566.
48. See L'Avenir de la science, p. 508 and passim.
49. Renan, Histoire generate, p. 214.
50. Ibid., p. 527. This idea goes back to Friedrich Schlegel's distinction

between organic and agglutinative languages, of which latter type Semitic is an instance. Humboldt makes the same distinction, as have most Orientalists since Renan.

51. Ibid.. pp. 531-2.
52. Ibid., p. 515 and passim.
53. See Jean Seznec, Nouvelles Etudes sur "La Tentation de Saint Antoine" (London: Warburg Institute, 1949), p. 80.
54. See Etienne Geoffrey Saint-HUaire, Philosophic anatomique: Des monstruosites humaines (Paris: published by the author, 1822). The complete title of Isidore Geoffroy Saint-Hilaire's work is: Histoire generate et particuliere des anomalies de I'organisation chez I'homme et les animaux, ouvrage comprenante des recherches sur les caracteres, la classification, influence physiologique et pathologique, les rapports generaux, les lots et les causes des monstruosites, des varietes et vices de conformation, ou traite de teratologie, 3 vols. (Paris: J.-B. Bailliere. 1832-36). There are some valuable pages on Goethe's biological ideas in Erich Heller, The Disinherited Mind (New York: Meridian Books, 1959), pp. 3-34. See also Jacob, The Logic of Life, and Canguilhem, La Connaissance de la vie, pp. 174-84, for very interesting accounts of the Saint-Hilaires place in the development of the life sciences.
55. E. Saint-Hilaire, Philosophic anatomique, pp. xxii-xxiii.
56. Renan, Histoire generale, p. 156.
57. Renan, Oeuvres completes, 1: 621-2 anehpassim. See H. W. Wardman, Ernest Renan: A Critical Biography (London: Athlone Press, 1964), p. 66 and passim, for a subtle description of Renan's domestic life; although one would not wish to force a parallel between Renan's biography and what I have called his "masculine" world, Wardman's descriptions here are suggestive indeed6at least to me.
58. Renan, "Des services rendus au sciences historiques par la philologie," in Oeuvres completes, 8: 1228, 1232.
59. Emst Cassirer, The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel, trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950), p. 307.
60. Renan, "Reponse au discours de reception de M. de Lesseps (23 avril 1885)," in Oeuvres completes, 1: 817. Yet the value of being truly contemporary was best shown with reference to Renan by Sainte-Beuve in his articles of June 1862. See also Donald G. Charlton, Positivist Thought in France During the Second Empire (Oxford: Clarendon Press, 1959), and his Secular Religions in France. Also Richard M. Chadbourne, "Renan andSainte-Beuve," Romanic Review 44, no. 2 (April 1953): 126-35.
61. Renan, Oeuvres completes, 8: 156.
62. In his letter of June 26, 1856, to Gobineau, Oeuvres completes, 10: 203-4. Gobineau's ideas were expressed in his Essai sur finegalite des races humaines (1853-55).
63. Cited by Albert Hourani in his excellent article "Islam and the Philosophers of History," p. 222.
64. Caussin de Perceval, Essai sur I'histoire des Arabes avant I'lslamisme, pendant I'epoque de Mahomet et jusqu'd la reduction de toutes les tri-

emische Druck- und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332-9.

65. Thomas Cariyle, On Heroes, H era-Worship, and the Heroic in History (1841; reprint ed.. New York: Longmans, Green & Co., 1906), p. 63.
66. Macaulay's Indian experiences are described by G. Otto Trevelyan, The Life and Letters of Lord Macaulay (New York: Harper & Brothers, 1875), 1: 344-71. The complete text of Macaulay's "Minute" is conveniently to be found in Philip D. Curtin, ed.. Imperialism: The Documentary History of Western Civilization (New York: Walker & Co., 1971). pp. 178-91. Some consequences of Macaulay's views for British Orientalism are discussed in A. J. Arberry, British Orientalists (London: William Collins, 1943).
67. John Henry Newman, The Turks in Their Relation to Europe, vol. 1 of his Historical Sketches (1853; reprint ed., London: Longmans, Green & Co.,1920).
68. See Marguerite-Louise Ancelot, Salons de Paris, foyers eteints (Paris: Jules Tardieu, 1858).
69. Kari Marx, Surveys from Exile, ed. David Fembach (London: Pelican Books, 1973), pp. 306-7.
70. Ibid., p. 320.
71. Edward William Lane, Author's Preface to An Account of the Manners and Customs of the Modem Egyptians (1836; reprint ed., London: J. M. Dent, 1936), pp. xx, xxi.
72. Ibid., p. 1.
73. Ibid., pp. 160-1. The standard biography of Lane, published in 1877, was by his great-nephew, Stanley Lane-Poole. There is a sympathetic account of Lane by A. J. Arberry in his Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 87-121.
74. Frederick Eden Pargiter, ed.. Centenary .Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923 (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. x.
75. Societe asiatique: Livre du centenaire, 1822-1922 (Paris: Paul Geuthner, 1922), pp. 5-6.
76. Johann Wolfgang von Goethe, Westostlicher Diwan (1819; reprint ed., Munich: Wilhelm Golmann, 1958), pp. 8-9, 12. Sacy's name is invoked with veneration in Goethe's apparatus for the Diwan.
77. Victor Hugo, Les Orientates, in Oeuvres poetiques, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 616-18.
78. Francois-Rene de Chateaubriand, Oeuvres romanesques et voyages, ed. Maurice Regard (Paris: Gallimard, 1969), 2: 702.
79. See Henri Bordeaux, Voyageurs cfOrient: Des pelerins aux meharistes de Palmyre (Paris: Plon, 1926). I have found useful the theoretical ideas about pilgrims and pilgrimages contained in Victor Turner, Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), pp. 166-230.
80. Hassan al-Nouty, Le Proche-Orient dans la litterature francaise de Nerval a Barres (Paris: Nizet, 1958), pp. 47-8, 277, 272.
81. Chateaubriand, Oeuvres, 2: 702 and note, 1684, 769-70, 769, 701, 808,908.

808,908.
82. Ibid., pp. 1011, 979, 990, 1052.
83. Ibid., p. 1069.
84. Ibid.,p. 1031.
85. Ibid., p. 999.
86. Ibid., pp. 1126-27, 1049.
87. Ibid.,p. 1137.
88. Ibid., pp. 1148, 1214.
89. Alphonse de Lamartine, Voyage en Orient (1835; reprint ed., Paris:Hachette, 1887), 1: 10, 48-9, 179, 178, 148, 189, 118, 245-6, 251.
90. Ibid., 1: 363; 2: 74-5; 1: 475.
91. Ibid., 2: 92-3.
92. Ibid., 2: 526-7, 533. Two important works on French writers in the Orient are Jean-Marie Carre, Voyageurs et ecrivains francais en Egypte, 2 vols. (Cairo: Institut francais d'archeologie orientale, 1932), and Moenis Taha-Hussein, Le Romantisme francais et t'Islam (Beirut: Dar-el-Maeref,1962).
93. Gerard de Nerval. Les Filles du feu, in Oeuvres, ed. Albert Beguin and Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 297-8.
94. Mario Praz, The Romantic Agony, trans. Angus Davison (Cleveland, Ohio: World Publishing Co., 1967).
95. Jean Bruneau. Le "Conte Orientale" de Flaubert (Paris: Denoel, 1973), p. 79.
96. These are all considered by Bruneau in ibid.
97. Nerval, Voyage en Orient, in Oeuvres, 2: 68, 194, 96, 342.
98. Ibid.,p. 181.
99. Michel Butor, "Travel and Writing," trans. John Powers and K. Lisker,Mosaic 8, no. 1 (Fall 1974); 13.
100. Nerval, Voyage en Orient, p. 628.
101. Ibid., pp. 706. 718.
102. Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), p. 200. I have also consulted the following texts, in which all Flaubert's "Oriental" material is to be found: Oeuvres completes de Gustave Flaubert (Paris: Club de l'Honnete homme, 1973), vols. 10, 11; Les Lettres d'Egypte, de Gustave Flaubert, ed. A. Youssef Naaman (Paris: Nizet, 1965); Flaubert, Correspondance, ed. Jean Bruneau (Paris, Gallimard, 1973), 1: 518 ff.
103. Harry Levin, The Gates of Horn: A Study of Five French Realists (New York: Oxford University Press, 1963), p. 285.
104. Flaubert in Egypt, pp. 173, 75.
105. Levin. Gates of Horn, p. 271.
106. Flaubert, Catalogue des opinions chic, in Oeuvres, 2: 1019.
107. Flaubert in Egypt, p. 65.
108. Ibid.. pp. 220, 130.
109. Flaubert, La Tentation de Saint Antoine, in Oeuvres, 1: 85.
110. See Flaubert, Salammbo, in Oeuvres, 1: 809 ff. See also Maurice Z. Shroder, "On Reading Salammb6" L'Esprit createur 10, no. 1 (Spring 1970): 24-35.

111. Flaubert in Egypt, pp. 198-9.
112. Foucault, "La Bibliotheque fantastique," in Flaubert, La Tentation de Saint Antoine, pp. 7-33.
113. Flaubert in Egypt, p. 79.
114. Ibid., pp. 211-2.
115. For a discussion of this process see Foucault, Archaeology of Knowledge; also Joseph Ben-David, The Scientist's Role in Society (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971). See also Edward W. Said. "An Ethics of Language," Diacritics 4, no. 2 (Summer 1974): 28-37.
116. See the invaluable listings in Richard Bevis, Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East (Boston: G. K. Hall & Co., 1973).
117. For discussions of the American travelers see Dorothee Metlitski Finkelstein, Melville's Orienda (New Haven, Conn.: Yale University Press,1961), and Franklin Walker, Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land (Seattle; University of Washington Press,1974).
118. Alexander William Kinglake, Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East, ed. D. G. Hogarth (1844; reprint ed., London: Henry Frowde, 1906), pp. 25, 68, 241, 220.
119. Flaubert in Egypt, p. 81.
120. Thomas J. Assad, Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty (London: Routledge& Kegan Paul,1964) p. 5.
121. Richard Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah, ed. Isabel Burton (London: Tyiston & Edwards, 1893), 1: 9,108-10.
122. Richard Burton, "Terminal Essay," in'The Book of theThousand and One Nights (London: Burton Club, 1886), 10: 63-302.
123. Burton, Pilgrimage, 1: 112, 114.

Chapter 3. Orientalism Now

1. Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," in The Portable Nietzsche, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York:Viking Press. 1954), pp. 46-7.
2. The number of Arab travelers to the West is estimated and considered by Ibrahim Abu-Lughod in Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), pp. 75-6 and passim.
3. See Philip D. Curtin, ed.. Imperialism: The Documentary History of Western Civilization (New York: Walker & Co., 1972), pp. 73-105.
4. See Johann W. Fuck, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800," in Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 307.
5. Ibid., p. 309.
6. See Jacques Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l 'Occident (The Hague: Mouton & Co., 1963).
7. Ibid., p. 311.

8. P. Masson-Oursel, "La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les varietes de l'Orientalisme," Revue Philosophique 143, nos. 7-9 (July-September 1953): 345.
9. Evelyn Baring, Lord Cromer, Modern Egypt (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 237-8.
10. Evelyn Baring, Lord Cromer, Ancient and Modern Imperialism (London: John Murray, 1910). pp. 118, 120.
11. George Nathaniel Curzon, Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings (London: George Alien & Unwin, 1915), pp. 4-5,10, 28.
12. Ibid., pp. 184, 191-2. For the history of the school, see C. H. Phillips, The School of Oriental and African Studies, University of London, 19 IP-1967: An Introduction (London: Design for Print, 1967).
13. Eric Stokes, The English Utilitarians and India (Oxford: Clarendon Press, 1959).
14. Cited in Michael Edwardes, High Noon of Empire: India Under Curzon (London: Eyre & Spottiswoode, 1965), pp. 38-9.
15. Curzon, Subjects of the Day, pp. 155-6.
16. Joseph Conrad, Heart of Darkness, in Youth and Two Other Stories (Garden City, N.Y.: Doubleday, Page, 1925), p. 52.
17. For an illustrative extract from de Vattel's work see Curtin, ed.. Imperialism, pp. 4265.
18. Cited by M. de Caix, La Syrie in Gabriel Hanotaux, Histoire des colonies francaises, 6 vols. (Paris: Societe de l'histoire nationale, 1929-33),3: 481.
19. These details are to be found in Verhon McKay, "Colonialism in the French Geographical Movement," Geographical Review 33, no. 2 (April1943): 214-32.
20. Agnes Murphy, The Ideology of French Imperialism, 181761881 (Washington: Catholic University of America Press, 1948), pp. 46, 54, 36,45.
21. Ibid., pp. 189, 110, 136.
22. Jukka Nevakivi, Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920 (London: Athlone Press, 1969), p. 13.
23. Ibid., p. 24.
24. D. G. Hogarth, The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula (New York:Frederick A. Stokes, 1904). There is a good recent book on the same subject: Robin Bidwell, Travellers in Arabia (London: Paul Hamlyn, 1976).
25. Edmond Bremond, Le Hedjaz dans la guerre mondiale (Paris: Payot,1931), pp. 242 ff.
26. Le Comte de Cressaty, Les Interets de la France en Syrie (Paris:Floury, 1913).
27. Rudyard Kipling, Verse (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1954),p.280.
28. The themes of exclusion and confinement in nineteenth-century culture have played an important role in Michel Foucaulfs work, most re-

cently in his Discipline and Punish: The Birth of the Prison (New York: Pantheon Books, 1977), and The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction (New York: Pantheon Books, 1978).

29. The Letters of T. E. Lawrence of Arabia, ed. David Garnett (1938; reprint ed., London: Spring Books, 1964), p. 244.
30. Gertrude Bell, The Desert and the Sown (London: William Heinemann, 1907). p.244.
31. Gertrude Bell, From Her Personal Papers, 1889-1914, ed. Elizabeth Burgoyne (London: Ernest Beni>, 1958), p. 204.
32. William Butler Yeats, "Byzantium," The Collected Poems (New York: Macmillan Co., 1959), p. 244.
33. Stanley Diamond, In Search of the Primitive: A Critique of Civilization (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974), p. 119.
34. See Harry Bracken, "Essence, Accident and Race," Hermathena 116 (Winter 1973): pp. 81-96.
35. George Eliot, Middlemarch: A Study of Provincial Life (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 13.
36. Lionel Trilling, Matthew Arnold (1939; reprint ed., New York; Meridian Books, 1955), p. 214.
37. See Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism (New York:Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 180, note 55.
38. W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, ed. Notes Stanley Cook (1907; reprint ed., Oesterhout, N.B.: Anthropological Publications, 1966), pp. xiii, 241.
39. W. Robertson Smith, Lectures and Essays, ed. John Sutherland Black and George Chrystal (London: Adam & Charles Black, 1912), pp. 492-3.
40. Ibid., pp. 492, 493, 511, 500, 498-9.
41. Charles M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, 2nd ed., 2 vols. (New York: Random House, n.d.), 1: 95. See also the excellent article by Richard Bevis, "Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs," Victorian Studies 16 (December 1972), 163-81.
42. T. E. Lawrence, The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph (1926; reprint ed.. Garden City, N.Y.: Doubleday. Doran & Co., 1935), p. 28.
43. For a discussion of this see Talal Asad, "Two European Images of Non-European Rule," in Anthropology and the Colonial Encounter, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1975), pp. 103-18.
44. Arendt, Origins of Totalitarianism, p. 218.
45. T. E. Lawrence, Oriental Assembly, ed. A. W. Lawrence (New York: E. P. Dutton & Co., 1940), p. 95.
46. Cited in Stephen Ely Tabachnick, 'The Two Veils of T. E. Lawrence," Studies in the Twentieth Century 16(Fall 1975):96-7.
47. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom, pp. 42-3, 661.
48. Ibid., pp. 549, 550-2.
49. E. M. Forster, A Passage to India (1924; reprint ed.. New York: Harcourt. Brace & Co., 1952), p. 322.
50. Maurice Barres, Une Enquete aux pays du Levant (Paris: Plon,

1923),1: 20; 2: 181.192. 193,197.
51. D. G. Hogarth, The Wandering Scholar (London: Oxford University Press, 1924). Hogarth describes his style as that of "the explorer first and the scholar second" (p. 4).
52. Cited by H. A. R. Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam," in his Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston: Beacon Press, 1962), p. 180.
53. Frederic Lefevre, "Une Heure avec Sylvain Levi," in Memorial Sylvain Levi, ed. Jacques Bacot (Paris: Paul Hartmann, 1937), pp. 123-4.
54. Paul Valery, Oeuvres, ed. Jean Hytier (Paris: Gallimard, 1960), 2: 1556-7.
55. Cited in Christopher Sykes, Crossroads to Israel (1965; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1973), p. 5.
56. Cited in Alan Sandison, The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction (New York: St. Martin's Press. 1967). p. 158. An excellent study of the French equivalent is Martine Astier Loutfi, Litterature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la litterature romanesque francaise, 1871-1914 (The Hague: Mouton & Co., 1971).
57. Paul Valery, Variete (Paris: Gallimard, 1924), p. 43.
58. George Orwell, "Marrakech," in A Collection of Essays (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), p. 187.
59. Valentine Chirol, The Occident and the Orient (Chicago: University of Chicago Press, 1924), p. 6.
60. filie Faure, "Orient et Occident," Mercure de France 229 (July 1-August 1, 1931): 263, 264, 269, 270, 272.
61. Femand Baldensperger, "Ou s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels," in Etudes d'histoire litteraire, 3rd serJ(Paris: Droz, 1939), p. 230.
62. I. A. Richards, Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions (London: Routledge & Kegan Paul, 1932), p. xiv.
63. Selected Works of C. Snouck Hurgronje, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), p. 267.
64. H. A. R. Gibb, "Literature," in The Legacy of Islam, ed. Thomas Arnold and Alfred GuiUaume (Oxford: Clarendon Press. 1931), p. 209.
65. The best general account of this period in political, social, economic, and cultural terms is to be found in Jacques Berque, Egypt: Imperialism and Revolution, trans. Jean Stewart (New York: Praeger Publishers, 1972)
66. There is a useful account of the intellectual project informing their work in Arthur R. Evans, Jr.,ed.,On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz (Princeton, N.J.: Princeton University Press,1970).
67. Erich Auerbach, Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature, trans. Willard R. Trask (1946; reprint ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968), and his Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages, trans. Ralph

Manheim (New York: Bollingen Books, 1965).
68. Erich Auerbach, "Philology and Weltliteratur;1 trans. M. and E. W. Said, Centennial Review 13, no. 1 (Winter 1969): 11.
69. Ibid., p. 17.
70. For example, in H. Stuart Hughes, Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930 (1958; reprint ed.,New York: Vintage Books, 1961).
71. See Anwar Abdel Maiek, "Orientalism in Crisis," Diogenes 44 (Winter1963): 103-40.
72. R. N. Cust,"The International Congresses of Orientalists," Hellas 6,no. 4 (1897); 349.
73. See W. F. Wertheim, "Counter-insurgency Research at the Turn of the CenturyóSnouck Hurgronje and the Acheh War," Sociologische Gids 19(September-^December 1972).
74. Sylvain Levi, "Les Parts respectives des nations occidentales dans les progres de l'indianisme," in Memorial Sylvain Levi, p. 116.
75. H. A. R. Gibb, "Louis Massignon (1882-1962)," Journal of the Royal Asiatic Society (1962), pp. 120, 121.
76. Louis Massignon, Opera Minora, ed. Y. Moubarac (Beirut: Dar-el-Maaref, 1963), 3: 114. I have used the complete bibliography of Massignon's work by Moubarac: L'Oeuvre de Louis Massignon (Beirut: Editions du Cenacle libanais, 1972-73).
77. Massignon, "L'Occident devant l'Orient: Primaute d*une solution culturelle," in Opera Minora, 1: 208-23.
78. Ibid., p. 169.
79. See Waardenburg, L'Islam dans Ie miroir de l'Occident, pp. 147, 183,186,192,211,213.
80. Massignon, Opera Minora, 1: 227.
81. Ibid., p. 355.
82. Quoted from Massignon's essay on Biruni in Waardenburg, L'Islam dans Ie miroir de l'Occident, p. 225.
83. Massignon, O/wa Minora, 3: 526.
84. Ibid., pp. 610-11.
85. Ibid., p. 212. Also p. 1\\ ior another attack on the British, and pp. 423-7 for his assessment of Lawrence.
86. Quoted in Waardenburg, L'Islam dans Ie miroir de FOccident, p. 219.
87. Ibid., pp. 218-19.
88. See A. L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I," Islamic Quarterly 8, nos. 1, 2 (January-June 1964): 25-44; "Part II," Islamic Quarterly 8, nos. 3, 4 (July-December 1964); 73-88,
89. "Une figure domine tous les genres fof Orientalist work], celle de Louis Massignon": Claude Cahen and Charles Pellat, "Les fitudes arabes et islamiques," Journal asiatique 261, nos. 1, 4 (1973): 104. There is a very detailed survey of the Islamic-Orientalist field to be found in Jean Sauvaget, Introduction a l'histoire de l'Orient musulman: Elements de bibliographic, ed. Claude Cahen (Paris: Adrien Maisonneuve, 1961).
90. William Polk, "Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History,"

International Journal of Middle East Studies 6, no. 2 (April 1975): 131-9. I have used the bibliography of Gibb's work in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, ed. George Makdisi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), pp. 1-20.

91. H. A. R. Gibb, "Oriental Studies in the United Kingdom," in The Near East and the Great Powers, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), pp. 86-7.

92. Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb. 1895-1971," Proceedings of the British Academy 58 (1972): p. 504.

93. Duncan Black Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam (1909; reprint ed., Beirut: Khayats Publishers, 1965), pp. 2-11.

94. H. A. R. Gibb, "Whither Islam?" in Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World, ed. H. A. R. Gibb (London:Victor Gollancz, 1932), pp. 328, 387.

95. Ibid., p. 335.

96. Ibid., p. 377.

97. H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe," John Rylands Library Bulletin 38, no. 1 (September 1955): 98.

98. H. A. R. Gibb, Mohammedanism: An Historical Survey (London: Oxford University Press, 1949), pp. 2, 9, 84.

99. Ibid., pp. 111,88, 189.

100. H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pp. 108. 113, 123.

101. Both essays are to be found in Gibb's Studies on the Civilization of Islam, pp. 176-208 and 3-33.

102. R. Emmett Tyrell, Jr., "Chimera in the Middle East," Harper's, November 1976, pp. 35-8.

103. Cited in Ay ad al-Qazzaz, Ruth Afiyo, et al.. The Arabs in American Textbooks, California State Board of Education, June 1975, pp. 10, 15.

104. "Statement of Purpose," MESA Bulletin 1, no. 1 (May 1967): 33.

105. Morroe Berger, "Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs," MESA Bulletin 1. no. 2 (November 1967): 16.

106. Menachem Mansoor, "Present State of Arabic Studies in the United States," in Report on Current Research 1958, ed. Kathleen H. Brown (Washington: Middle East Institute, 1958), pp. 55-6.

107. Harold Lasswell, "Propaganda," Encyclopedia of the Social Sciences (1934), 12: 527. I owe this reference to Professor Noam Chomsky.

108. Marcel Proust, The Guermantes Way, trans. C. K. Scott Moncrieff (1925; reprint ed.. New York: Vintage Books, 1970), p. 135.

109. Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work of

the American Oriental Society, 1842-1922," Journal of the American Oriental Society 43 (1923): 11. See also E. A. Speiser. "Near Eastern Studies in America. 1939-45," Archiv Orientaini 16 (1948): 76-88.

110. As an instance there is Henry Jessup, Fifty-Three Years in Syria, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1910).

111. For the connection between the issuing of the Balfour Declaration

and United States war policy, see Doreen Ingrams, Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict (London: Cox & Syman, 1972), pp. 10 ff.

112. Mortimer Graves, "A Cultural Relations Policy in the Near East," in The Near East and the Great Powers, ed. Frye, pp. 76, 78.

113. George Camp Keiser, "The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies," in The Near East and the Great Powers, ed. Frye, pp. 80, 84.

114. For an account of this migration, see The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960, ed. Donald Fleming and Bernard Bailyn (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

115. Gustave von Grunebaum, Modern Islam: The Search for Cultural Identity (New York: Vintage Books, 1964), pp. 55, 261.

116. Abdullah Laroui, "Pour une methodologie des etudes islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum," Diogene 38 (July-September 1973): 30. This essay has been collected in Laroui's The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism? trans. Diarmid Cammell(Berkeley: University of California Press, 1976).

117. David Gordon, Self-Determination and History in the Third World (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971).

118. Laroui, "Pour une methodologie des etudes islamiques," p. 41.

119. Manfred Halpern, "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples," World Politics 15 (October 1962): 121-2.

120. Ibid., p. 117.

121. Leonard Binder, "1974 Presidential Address," MESA Bulletin 9, no. 1 (February 1975): 2.

122. Ibid., p. 5.

123. "Middle East Studies Network in the United States," MERIP Reports 38 (June 1975): 5.

124. The two best critical reviews of the Cambridge History are by Albert Hourani, The English Historical Review 87, no. 343 (April 1972): 348-57, and Roger Owen, Journal of Interdisciplinary History 4, no. 2 (Autumn 1973): 287-98.

125. P. M. Holt, Introduction, The Cambridge History of Islam, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis, 2 vols. (Cambridge: Cambride University Press, 1970), 1: xi.

126. D. Sourdel, "The Abbasid Caliphate," Cambridge History of Islam,ed. HoltetaL, 1: 121.

127. Z. N. Zeine, "The Arab Lands," Cambridge History of Islam, ed. Holt et al., 1: 575.

128. Dankwart A. Rustow, "The Political Impact of the West," Cambridge History of Islam, ed. Holt et al., 1: 697.

129. Cited in Ingrams, Palestine Papers,1917-1922, pp. 31-2.

130. Robert Alter, "Rhetoric and the Arab Mind," Commentary, October 1968, pp. 61-85. Alter's article was an adulatory review of General Yeho-shafat Harkabi's Arab Attitudes to Israel (Jerusalem: Keter Press, 1972).

131. Gil Carl Alroy, "Do The Arabs Want Peace?" Commentary, Febru-

ary 1974, pp. 56-61.

132. Roland Barthes, Mythologies, trans. Annette Lavers (New York: Hill& Wang, 1972), pp. 109-59.

133. Raphael Patai, Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East (Philadelphia: University of Pennsylvania Press,1962; 3rd rev. ed., 1969), p. 406.

134. Raphael Patai, The Arab Mind (New York: Charles Scribner's Sons,1973). For an even more racist work see John Laffin, The Arab Mind Considered: A Need for Understanding (New York: Taplinger Publishing Co.,1976).

135. Sania Hamady, Temperament and Character of the Arabs (New York: Twayne Publishers, 1960), p. 100. Hamady's book is a favorite amongst Israelis and Israeli apologists; Alroy cites her approvingly, and so does Amos Elon in The Israelis: Founders and Sons (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (see note 137 below) also cites her frequently. Her model is Lane's Manners and Customs of the Modern Egyptians,but she has none of Lane's literacy or general learning.

136. Manfred Halpem's thesis is presented in "Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice," a paper presented to the 22nd Near East Conference at Princeton University on Psychology and Near Eastern Studies, May 8, 1973. This treatise was prepared for by Halpem's "A Redefinition of the Revolutionary Situation," Journal of International Affairs 23, no. 1 (1969): 54-75.

137. Morroe Berger, The Arab World Today (New York: Doubleday Anchor Books, 1964), p. 140. Much the same sort of implication underlies the clumsy work of quasi-Arabists like Joel Carmichael and Daniel Lerner; it is there more subtly in political and historical scholars such as Theodore Draper, Walter Laqueur, and Elie Kedourie. It is strongly in evidence in such highly regarded works as Gabriel Baer*s Population and Society in theArab East, trans. Hanna Szoke (New York: Frederick A. Praeger, 1964), and Alfred Bonne's State and Economics in the Middle East: A Society in Transition (London: Routledge & Kegan Paul, 1955). The consensus seems to be that if they think at all, Arabs think differentlyói.e., not necessarily with reason, and often without it. See also Adel Daher's RAND study, Current Trends in Arab Intellectual Thought (RM-5979-FF, December1969) and its typical conclusion that "the concrete problem-solving approach is conspicuously absent from Arab thought" (p.29). In a review-essay for the Journal of Interdisciplinary History (see note 124 above), Roger Owen attacks the very notion of "Islam" as a concept for the study of history. His focus is The Cambridge History of Islam, which," he finds, in certain ways perpetuates an idea of Islam (to be found in such writers as Carl Becker and Max Weber) "defined essentially as a religious, feudal, and antirational system, [that] lacked the necessary characteristics which had made European progress possible." For a sus-

tained proof of Weber's total inaccuracy, see Maxime Rodinson's Islam and Capitalism, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1974), pp. 76-117.

138. Hamady, Character and Temperament, p. 197.

139. Berger, A rab World, p. 102.

140. Quoted by Irene Gendzier in Frantz Fanon: A Critical Study (New York: Pantheon Books, 1973), p. 94.

141. Berger, Arab World, p. 151.

142. P. J. Vatikiotis, ed.. Revolution in the Middle East, and Other Case Studies; proceedings of a seminar (London: George Alien & Unwin, 1972),pp.8-9.

143. Ibid., pp. 12, 13.

144. Bernard Lewis, "Islamic Concepts of Revolution," in ibid., pp. 33, 38-9. Lewis's study Race and Color in Islam (New York: Harper & Row,1971) expresses similar disaffection with an air of great learning; more explicitly politicalóbut no less acidóis his Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East (London: Alcove Press, 1973).

145. Bernard Lewis, "The Revolt of Islam," in The Middle East and The West (Bloomington: Indiana University Press, 1964), p. 95.

146. Bernard Lewis, "The Return of Islam," Commentary, January 1976, p. 44.

147. Ibid., p. 40.

148. Bernard Lewis, HistoryóRemembered, Recovered, Invented (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975), p. 68.

149. Lewis, Islam in History, p. 65.

150. Lewis, The Middle East and the West, pp. 60, 87.

151. Lewis, Islam in History, pp. 65-6.

152. Originally published in Middle East Journal 5 (1951). Collected in Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures, ed. Abdulla Lutfiyye and Charles W. Churchill (The Hague: Mouton & Co., 1970), pp. 688-703.

153. Lewis, The Middle East and the West, p. 140.

154. Robert K. Merton, "The Perspectives of Insiders and Outsiders," in his The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations, ed. Norman W.Storer (Chicago:University of Chicago Press,1973), pp.99-136.

155. See, for example, the recent work of Anwar Abdel Maiek, Yves Lacoste, and the authors of essays published in Review of Middle East Studies 1 and 2 (London: Ithaca Press, 1975, 1976), the various analysesof Middle Eastern politics by Noam Chomsky, and the work done by the Middle East Research and Information Project (MERIP). A good prospectus is provided in Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et aL, De l'imperialisme a la decolonisation (Paris: Editions de Minuit, 1965).

Afterword

1. Martin Bernal, Black Athena (New Brunswick: Rutgers University Press, Volume I, 1987; Volume II, 1991); Eric JPHobsbawm and Terence Rangers, eds.. The Invention of Tradition (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

2. O'Hanlon and Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World"; Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook," both in Comparative Studies in Society and History, IV, 9 (January 1992), 141-84.
3. In one particularly telling instance, Lewis's habits of tendentious generalization do seem to have gotten him in legal trouble. According to Liberation (1 March 1994) and the Guardian (8 March 1994), Lewis now faces both criminal and civil suits brought against him in France by Armenian and human rights organizations. He is being charged under the same statute that makes it a crime in France to deny that the Nazi Holocuast took place; the charge against him is denying (in French newspapers) that a genocide of Armenians occurred under the Ottoman empire.
4. Carol Breckenridge and Peter van der Veer, eds.. Orientalism and the Postcolonial Predicament (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993).
5. Nicholas B. Dirks, ed.. Colonialism and Culture (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992).
6. "The Clash of Civilizations," Foreign Affairs 71, 3 (Summer 1993), 22-49.
7. "Notes on the 'Post-Colonial',"Social Text,31/32(1992),106.
8. Magdoff, "Globalisation - To What End?," Socialist Register 1992: New World Order?, ed. Ralph Milliband and Leo Panitch (New York: Monthly Review Press, 1992), 1-32.
9. Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State," Critical Inquiry, 19, 4 (Summer 1993), 726-51; Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," Critical Inquiry, 20, 2 (Winter 1994), 328-56.
10. Ireland's Field Day (London: Hutchinson, 1985), pp. viiviii.
11. Alcalay (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Gilroy (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Ferguson (London: Routledge, 1992).



هذا الكتاب

هذه هى الترجمة العربية الكاملة للطبعة الأخيرة المزيدة الصادرة عام ١٩٩٥ لكتاب الاستشراق : المفاهيم الغربية للشرق للمفكر العالمى والناقد الفذ إدوارد سعيد، وفيها يضيف فصلاً كاملاً عن أصداء ذلك الكتاب (الذى كان قد صدر أول مرة عام ١٩٧٨) فى العالم الغربى وغير الغربى معاً، كما يعيد النظر فى هذا الفصل فى بعض المسائل التى رأى أنها تحتاج إلى إعادة نظر، ويرد فيه على بعض نقاده، وما تعرض له هذا الكتاب من قبول أو رفض فى الغرب خصوصاً.

وإدوارد سعيد من القلائل، إن لم يكن الكاتب الوحيد الذى تصدّى للغرب بلغته ومنهجه العلمى الحديث فى هذا الكتاب وفى كتبه التالية، له فكشف الغطاء عما يخفيه الغرب تحت قناع الثقافة والدراسة العلمية من مواقف سياسية لا ترمى إلا إلى تحقيق مطامع أو مصالح مادية صرفة، وبهذا ساهم إدوارد سعيد فى توطيد الهيكل الحالى لما يسمى بالنقد الثقافى أو المدخل الثقافى فى النقد الأدبى، وهو الذى يربط بين الأدب، والكتابة والدرس بصفة عامة، وبين النزعات البشرية المنحطة التى يدينها الغربيون بألسنتهم ويؤيدونها فى قلوبهم وأفعالهم حتى هذه اللحظة، مثل النزعة العنصرية، والتعصب العرقى تحديداً، ومثل الأطماع المادية الاستعمارية القائمة على الجشع المحض، ومثل نشدان التسلط والسلطان لذاته، وهو ما يتجلى فى بناء الإمبراطوريات أى الإمبريالية، وما تكشف عنه دراسة أعمال المستشرقين فى هذا الكتاب.

وقد أبدع هذه الترجمة الدقيقة الواضحة الدكتور محمد عنانى، الأستاذ فى جامعة القاهرة والمترجم الضليع، الذى قدم فى عام ٢٠٠٥ ترجمة لكتابين للكاتب نفسه هما تغطية الإسلام والمثقف والسلطة، وصدر كلاهما عن دار رؤية.

